بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد النبيين وآله الطاهرين

وبعد

كنت في النجف وذهبت الى الكاظمية لزيارة مرقد الامامين الهمامين فتقدمت الى التشرف بمحضر العلم الكبير المجتهد الثبت السند آية الله السيد حسن الصدر دام ظله شيخ مشائخ اهل العلم في الحديث والذي اليه المرجع والمعوّل في آثار الائمة المعصومين فتلقاني بالعطف واللطف وشملني بالعناية والرعاية وفيما دار هناك من الحديث ان قال لي في اثناء خطابه الشريف ان جدّك العلامة الهمام[1] قد الّف عماد الاسلام في خمسة مجلدات ضخام ضمّنها من اصول العقائد ما تشتهيه الانفس وتلذّ الاعين وهو كتاب كبير لم يعمل مثله في غابر الزمان وسالف الاوان ولكنّه لاجل سعته وكبر حجمه يقصر عن استقصائه جمع من الانام ولا يحيط باطرافه الّا الاوحدي من الناس فلو انّك في ما تستقبل من عمرك تعمد الى هذا الكتاب وتحوزه قيد نظرك وتجهد عنايتك فتستخلص منه كتابا يعادل مجلدا واحدا من مجلداته منطويا على خلاصة ما فيها من الاصول الخمسة والعقائد الدينية تكون قد خدمت العلم خدمة حسنة واسديت الى الروّاد نعمة جزيلة فان الامامية الى هذا العصر ليس لهم كتاب في الكلام يتوسّط بين البسط والاختصار على حد كتاب شرح المقاصد او شرح المواقف لغيرهم وانما كتبهم على الغالب بين صغير كشرح الباب الحادي عشر وكبير كعماد الاسلام فقلت نعم ويا ليت وعسى ولعلّ ولربّما يساعد التوفيق فيأتي العمل وهكذا انقضى الحديث وانفضّ الجمع ورجعت الى داري خاطرا ببالي هذا الامر عاقدا عزيمتي على اتمامه في بقية العمر الى ان مضت سنون وتلت اعوام وانا قويم النية وثيق العزم على العهد الذي فارقت عليه

---

[1] الجد المؤسس آية الله السيد دلدار علي النصيرآبادي طاب ثراه ولد سنة ١١٦٦ وتوفي سنة ١٢٣٥

ذلك العهد وهذا الموعد فقد آن انه وحان حينه والله المسئول ان ينصر عبده ويبصر رشده ويجدد جده وينجح كده انه خير مسئول ومستعان -

المقصد الاول

في التوحيد

وفيه مقدمات وفصول (المقدمة الاولى)



جاء في كتاب التوحيد للشيخ الصدوق بالاسناد عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني قال دخلت على سيدي علي بن محمد (النقي العسكري) عليه السلام فقلت له يا ابن رسول الله اني اريد ان اعرض عليك ديني فان كان مرضيا ثبت عليه حتى القى الله عز وجل فقال هاتها يا ابا القاسم فقلت اني اقول ان الله تبارك وتعالى واحد ليس كمثله شيئ خارج من الحدين حد الابطال وحد التشبيه وهو انه ليس بجسم ولا صورة ولا عرض ولا جوهر بل هو مجسم الاجسام مصور الصور وخالق الاعراض والجواهر ورب كل شيئ ومالكه وجاعله ومحدثه (و هكذا ساق الكلام في النبوة والامامة والمعاد وشئون الآخرة) فقال عليه السلام هذا والله دين الله الذي ارتضاه لعباده فاثبت عليه ثبتك الله بالقول الثابت في الحيوة الدنيا والآخرة وهذا الحديث الشريف مشتمل على جل عقائد الامامية فلا باس ببسط الكلام في شرح هذا الحديث تحقيقا للمقام فنقول (الدين) وضع الهي لاولى الالباب يتناول الاصول والفروع وهو الشرعة بالكسر والشرع والشريعة بمعنى واحد قال في مجمع البحرين الشريعة ما شرع الله لعباده وافترضه عليهم ولما كان الدين نظرا الى مصاديقه بحسب اختلاف الآراء حقا وباطلا افتقر السيد عبد العظيم الى العرض والتصحيح (الله) وقع الاختلاف فيه بين العلماء من وجوه اهمها بالنظر الى الوجهة الكلامية الخلاف في انه اسم او صفة ولا بد قبل نقل الاحتجاج من بيان الفرق بينهما والمناط فيهما فنقول ان الاسماء على ما حكى عن السيد الشريف والفاضل التفتازاني على اربعة اقسام الاول ما كان موضوعا للذات مبهمة باعتبار معنى يقوم بها حتى يتركب مدلوله منهما وهو الصفة النحوية كالمعبود والثاني ما وضع لذات معينة بلا ملاحظة معنى وهو الاسم الغير المشتبه بالصفة كالرجل والثالث ما وضع لهما

بملاحظة معنى مع كون ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له معتبرا فى التسمية على نحو الحيثية التعليلية
كالاحمر اذا جعل علما لموجود فيه حمرة والرابع ما وضع لها بملاحظة معنى داخل فى الموضوع له على
نحو الحيثية التقييدية كاسماء الزمان والمكان والالة وكالامام للمؤتم به والكتاب للشيء المكتوب
وهذان القسمان من الاسماء لكنهما على الاخص الثانى منها يشتبهان بالصفة ويستدل على ان
المقصود ابهام الذات او تعينها بان الاول لا يوصف ويوصف به والثانى بالعكس واذا تقرر
ذلك فاعلم ان من القائلين بكونه اسما من خص دعواه بالعلمية وقال بانه علم غير مشتق
واستدل عليه اولا بانه يوصف ولا يوصف به وفيه انه لا يقتضى العلمية بل يكفيه الاسمية
والوصفية الغالبة وثانيا بانه لو كان وصفا لم يكن قول لا اله الا الله توحيدا مثل لا اله الا
الرحمن وفيه انه لا يلزم من عدم كونه وصفا كونه علما ويكفى فى التوحيد اختصاص اطلاقه
بذات الواجب الخالق للسموات والارض عند المسلمين والكفار قبل البعثة وبعدها بخلاف
الرحمن لوجود رحمن اليمامة عندهم وثالثا بانه لا بد للواجب من اسم يجرى عليه صفاته وليس ذلك
سواه وفيه انه يكفى لذلك الوصفية الغالبة الثابتة له على نحو الاختصاص كالنجم والثريا
وذهب بعضهم الى انه علم مشتق ولعله مذهب الزمخشرى انه اسم غلب فى ذات الواجب كما قال فى الاله
وقال البعض بانه وصف غلب حتى صار كالعلم لانه لو دل على مجرد ذاته المخصوصة لما افاد ظاهر قوله
هو الله فى السموات معنى صحيحا كما لا يصح هو زيد فى الدار فيه ان المعنى كما هو معتبر مع الذات
فى الوصف كذلك يكون معتبرا على نحو التعليل والتقييد فى القسمين الاخيرين من الاسم وكما
يتحصل ذلك المعنى عند كون الاسم علما لما كان ذلك المعنى فيه كذلك يتحصل فى الوصف الغالب
فلو جاز تعلق الجار بكلمة الله على تقدير كونه وصفا غالبا لجاز تعلقه به مع كونه اسما معتبرا
فيه معنى الالوهية بلا فرق فتبين من ذلك عدم ثبوت العلمية ودوران الامر بين كونه وصفا
غالبا او اسما كذلك فيستفاد منه معنى الالوهية على كلا التقديرين (واحد) بحقيقة الوحدة وهى
لا يمكن تحديدها ولا تعريفها لانها بديهية التصور واما التعريف اللفظى فحسبك منه بانها
ما كان مبدأ للكثرة واعلم انه يظهر من بعض الاحاديث وكلام جماعة من العلماء ان الوحدة على
قسمين عددية وغيرها والله سبحانه لا يوصف بالوحدة العددية روى الصدوق ره فى التوحيد

ص٤ عن شريح بن هانی قال ان اعرابیا قام یوم الجمل فقال یا امیر المومنین اتقول ان الله واحد"

قال" ان القول فی ان الله عز وجل واحد علی اربعة اقسام فوجهان منها لا یجوزان علی الله عز و جل ووجهان یثبتان فیه فاما اللذان لا یجوزان علیه فقول القائل واحد یقصد به باب الاعداد فهذا ما لا یجوز علیه لان ما لا ثانی له لا یدخل فی باب الاعداد اما تری انه کفر من قال ثالث ثلثة وقول القائل هو واحد من الناس یرید به النوع من الجنس فهذا ما لا یجوز علیه لانه تشبیه وجل ربنا عن ذلک وتعالی واما الوجهان اللذان یثبتان فیه فقول القائل انه عز وجل واحد لیس له فی الاشیاء شبیه کذلک ربنا وقول القائل انه عز وجل احدی المعنی یعنی به انه لا ینقسم فی وجود ولا عقل ولا وهم کذلک ربنا عز وجل هذا وکذا فی الصحیفة السجادیة" ولک یا الهی وحدانیة العدد" وتحریر المقام ان قولنا " الله واحد" یحتمل معانی کثیرة بعضها صحیح وبعضها یجب الاذعان به وبعضها ممتنع فالاول بمعنی ان مفهوم الوصف العنوانی لم یتکرر فیما صدق علیه وبهذا المعنی فکل شیئ واحد حتی المفهومات المتکثرة ای التی تعرض لنفسها مثل الکلی والشیئ والجنس وامثال ذلک فانه یقال الکلی کلی واحد مثلا فان الکلیة لم تتکرر فی محلها وهو الکلی بمعنی ان تقوم به کلیتان بل التکرر فیه باعتبار ان احدهما داخل فی حقیقة المحل والاخر قائم به وحیث کان هذا المعنی من الوحدة مطردا فی کل الاشیاء لم یتعرض له امیر المومنین ع الثانی انه واحد من الامور لعاقة فیراد انه واحد من الاشیاء او الموجودات مثلا وهذا کالاول فی السعة والاطراد وعدم تعرض الامام ع له الثالث ان الله تعالی واحد بمعنی ان معنی الالوهیة المستفاد من اسمه لم یتکرر فی الواقع ای لم یوجد له فرد غیره وهذا المعنی واجب یلزم الاذعان به وهو المراد ظاهرا من المعنی الثالث فی حدیث امیر المومنین ع ویلحق به التوحید فی وجوب الوجود وصانعیة العالم وان لم یکن مستفادا من" الله واحد" الا بمعونة المقام والمتصوفة ادرجوا فیه التوحید فی الوجود بمعنی انه لا موجود الا الله وکل ما هو موجود هو هو تعالی لا غیره وهذا کفر بالحقیقة جاء ابطاله بما لا مزید علیه فی الشهاب الثاقب (۱) الرابع انه واحد بحسب الاجزاء الذهنیة والخارجیة بمعنی ان لا کثرة فیه ولا انقسام فی الخارج ولا فی الذهن لا بحسب الذات ولا الصفات وهو

(۱) کتاب للمصنف فی الرد علی الصوفیة مترجم فی بابه ۱۲

المعنى الرابع فى كلام الوصى ع يجب الايمان به الخامس انه فرد من افراد الجنس والنوع وهو ممتنع
فى حقه سبحانه للزوم التركيب الذهنى لما فى التوحيد بالمعنى الرابع الذى قلنا انه يجب
الاذعان به وهذا المعنى هو الثانى من المعنيين فى كلامه ع الذين يجب نفيهما عنه سبحانه السادس
انه واحد اى احد الالهة والواجبين او الصانعين للعالم او نحو ذلك من المعانى المختصة به
تعالى وهو لا يتصور الا اذا كان له ثان فى هذه المعانى فهو ينافى التوحيد بالمعنى الثالث الذى يجب
اقراره له وهو المعنى الاول الذى نفاه ع اما المعانى الغير المختصة به كالوجود والشيئ فقد
تقدم فى المعنى الثانى من معانى التوحيد جواز اطلاقه عليه بنحو من الاعتبار فيقال انه
احد الموجودات او الاشياء ولكنه ليس كمثله سواه وبهذا الاعتبار بما تندخل ذاته
المقدسة فى سلسلة التعداد ايضا فيقال ان اول الاشياء او الموجودات هو الله سبحانه
والثانى هو القلم او العقل ونحو ذلك فقول سيدنا عبد العظيم بانه واحد يرجع الى احد
المعانى الثابتة له المختصة به سبحانه وقول امير المؤمنين ع بانه ليس واحدا من باب الاعداد
يريد به عدم الدخول فى الاعداد بحسب المعانى المختصة به كالوجوب القدم وقول الامام ع فى الصحيفة يريد به الوحدة
مع ملاحظة المعانى العامة الشاملة له ولما سواه الثابتة له على حد الكمال فقوله لك وحدانية العدد يريد به
كمال الوحدانية العددية وهو مختص به سبحانه فان غيره ان كان واحدا من جهة فهو متكثر من جهات اخرى اقلها كونه مجمع
الوجوب والامكان (ليس كمثله شيئ) ذكره بعد قوله "واحد" على بعض معانى التوحيد تاكيد
فان المراد من المثل هو من يشاركه سبحانه فى النوعية او الجنسية او اخص صفاته
كالالوهية والوجوب والخالقية وهو لازم كونه واحدا على بعض معانيه وعلى بعض معانيه
تاسيس كما لا يخفى (خارج من الحدين حد الابطال وحد التشبيه) حد الابطال هو نفى الصفات
والاثار على حد ينتهى الى نفى الكمالات وحد التشبيه هو اثباتها على حد ينتهى الى اشتراكه
مع سائر الاشياء فى حقيقة الصفات وعوارض الممكنات (وهو) اى كونه خارجا عن الحدين
(انه ليس بجسم) قيل هو كل شخص مدرك وعن كتاب الخليل انه البدن واعضاؤه من الناس
والدواب ونحو ذلك مما عظم من الخلق وعن ابى زيد انه الجسد هذا لغة واما فى الاصطلاح
فالجسم عند الاشاعرة الجوهر القابل للانقسام فيتناول المؤلف من الجوهرين الفردين وعند

المعتزلة ماله طول وعرض وعمق وعند الفلاسفة هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد
الثلثة وان لم يقبل الانقسام بالفعل (ولا صورة) وهي لتشكل على ما نص عليه القاموس وفي الاصطلاح
ما يكون به الشيء بالفعل كالصّورة الجسمية والنوعية (ولا عرض) وهو الممكن الموجود في الموضوع
(ولا جوهر) وهو الممكن الموجود لا في الموضوع والتحقيق ان الجوهر يقال بالاشتراك على معان الاوّل
حقيقة الشيء وذاته والثاني الموجود الغني عن المحل والثالث الشيء الذي اذا وجد في الاعيان
كان لا في موضوع والرّابع القابل للصفة والخامس ما يكون مورد الصفات المتعاقبة وهو
بالمعنيين الاولين صادق على الله سبحانه فانه الحقيقة الغنية في الوجود عن المحل دون
المعاني الاخر اذ وجوده نفس حقيقته لا غيرها وليس له صفة تزيد على ذاته حتى يكون قابلا
لها او لما تعاقب منها ولكن لما كانت اسماء الله توقيفيّة لم يصح اطلاق لفظ الجوهر عليه سبحانه
بالمعنيين الاولين ايضا لعدم ورود الشرع به بل هو مجسّم الاجسام ومصوّر الصور وربّ
كل شيء ومالكه وجاعله ومحدثه ليشعر بظاهره بحقيّة الجعل البسيط كما يدل عليه قوله تعالى
جعل الظلمات والنور وهو المذهب المنصور وقد ترك ذكر العدالة التي هي اصل من اصول الدين
لانها من شئون التربية اللازمة بالحكمة التي اثبتها بقوله رب كل شيء ومالكه .

المقدّمة الثّانية
في معنى معرفة الله سبحانه

اعلم ان المعرفة قد يراد بها العلم بالجزئيات المدركة بالحس الظاهر وهو ممتنع في حقه
سبحانه لتعاليه عن الادراك بالحواس وانما يصح اسنادها اليه بمعنى مطلق معرفة الجزئي و
ان كان بسيطا خارجا عن الحواس وبمعنى الادراك المسبوق بالعدم او العلم المسبوق بتلذذ مع
تخلل لعدم بينهما على ما قيل من ان خلق الارواح قبل الابدان كما في الحديث وهي كانت مطّلعة
على بعض الاشراقات الشهودية مقرّة لمبدعها بالربوبية كما قال سبحانه الست بربكم
قالوا بلى لكنها لانسها بالابدان وانغمارها بالمادية ذهلت عن مولاها فاذا تخلصت بالرّياضة
من غفلة الغرور تجدّد عهدها القديم وحصل لها الادراك مرّة ثانية وهي التي يقال لها المعرفة

والمراد منها الذي هو ادراكه سبحانه بالكنه فانه محال بل الاطلاع على نعوته وصفاته الجلالية والجمالية بقدر الطاقة البشرية ويدل على كونها علما ما في البحار عن جامع الاخبار سئل النبي ما راس العلم قال معرفة الله حق معرفته۔

(المقدمة الثالثة)

ليس معرفته سبحانه بديهية بكل معنى لكلمة ضرورة توقف العلم بكونه واجب الوجود قديما حكيما عليما قديرا غير مرئى خارجا عن الزمان والمكان ونحو ذلك على انظار دقيقة ولا ينافى ذلك عدم الحاجة الى النظر لمن حصل له القوة الربانية فان النظرى ما يحتاج حصوله الى النظر العامة الافهام المتوسطة لا مطلقا اما كونها بديهية فى الجملة بمعنى ان الايمان بثبوت ذات الواجب بديهى لا يحتاج الى النظر وان كانت حاجة اليه فى تحقيق شئونه وصفاته فربما يتراى ثبوته من بعض الايات والاخبار ولكن التحقيق خلافه وان المعرفة بتمامها امر محتاج الى النظر ضرورة الفرق بين قولنا الاربعة زوج والنار حارة والسماء فوقنا وبين قولنا مصداق واجب الوجود بحسب التصور موجود فى الخارج ويدل عليه بعد ذلك استدلال الله سبحانه والنبى والائمة عليهم السلام على وجوده تعالى وصفاته الثبوتية ويكفيك من القرآن قوله سبحانه فى سورة الذاريات (وفى الارض ايات للموقنين وفى انفسكم افلا تبصرون) وفى الجاثية (ان فى السموات والارض لايات للمومنين وفى خلقكم وما يبث من دابة ايات لقوم يوقنون وما انزل الله من السماء من رزق فاحيى به الارض بعد موتها وتصريف الرياح ايات لقوم يعقلون) وفى سورة السجدة (سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيئ شهيد) وامثال ذلك كثيرة فى القرآن ومن الحديث ما روى فى الاحتجاج عن هشام بن الحكم سأل زنديق اباعبدالله عليه السلام عن الدليل على صانع العالم قال وجود الافاعيل التى دلت على ان صانعها صنعها الا ترى انك اذا نظرت الى بناء مشيد مبنى علمت ان له بانيا وان كنت لم تر البانى ولم تشاهد" وفى التوحيد باسناده قال سئل ابوعبدالله بم عرفت ربك قال بفسخ العزائم ونقض الهمم

عزمت ففسخ عزمي وهممت فنقض همي وفيه عن هشام قال الصادق ع لابي شاكر الديصاني حين
سأله عن الدليل على الصانع وجدت نفسي لا تخلو من احدى جهتين اما ان اكون صنعتها انا فلا تخلو
من احد معنيين اما ان اكون صنعتها وكانت موجودة او صنعتها وكانت معدومة فان كنت
صنعتها وكانت موجودة فقد استغنيت بوجودها عن صنعتها وان كانت معدومة فانك تعلم
ان المعدوم لا يحدث شيئا فقد ثبت المعنى الثالث ان لي صانعا وهو الله رب العالمين
وفي الاحتجاج سئل امير المؤمنين ع عن اثبات الصانع فقال البعرة تدل على البعير والروثة
تدل على الحمير وآثار القدم تدل على المسير فهيكل علوي بهذه اللطافة ومركز سفلي بهذه
الكثافة كيف لا يدلان على اللطيف الخبير وامثال هذه لا تحصى ولا يخفى ان الاستدلال
لا يحسن على البديهيات للزوم التحصيل للحاصل ويدل عليه ايضا قول الصادق ع في حديث
المفضل فكر يا مفضل فيما اعطي الانسان علمه وما منع فانه اعطي علم جميع ما فيه صلاح
دينه ودنياه فمما فيه صلاح دينه معرفة الخالق تبارك وتعالى بالدلائل والشواهد
القائمة في الخلق الخ وقول الرضا ع في بعض الخطب كما في التوحيد والعيون بصنع الله
يستدل عليه وبالعقول يعتقد معرفته وبالفطرة تثبت حجته وقول امير المؤمنين ع
في بعض خطبه دليله آياته ووجوده اثباته ومعرفته توحيده (الى ان قال) هو الدال بالدليل
عليه والمؤدي بالمعرفة اليه اه وفي موضع آخر الدال على قدمه بحدوث خلقه وبحدوث خلقه
على وجوده اه وفي آخر الذي بطن خفيات الامور ودلت عليه اعلام الظهور ونحو ذلك
كثير ايضا ومما يثبته جليا ما يأتي من ان معرفة الله سبحانه واجبة والعباد مكلفون بها فلولا
انه كان من النظري المحتاج الى المقدمات لما حسن تعلق التكليف به فان الضروريات تحصل بالاضطرار
ولا يتصور فيها التكليف والامتثال وقد وافقنا على كون معرفته سبحانه نظرية شيخنا المفيد في
كتاب المقالات وقال انه مذهب كثير من الامامية والبغداديين من المعتزلة وكذا الشيخ
الصدوق في كتاب التوحيد وكتاب كمال الدين واتمام النعمة وغيرهما من اجلة المتكلمين واساطين
الحكماء الالهيين من الاولين والآخرين كثر الله امثالهم في الغابرين ورزقنا الاقتفاء بآثارهم في
الدنيا والدين رضوان الله عليهم اجمعين —

وقد استدلّ من ذهب الى بداهة المعرفة بوجوه (الاول) قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السّموات والارض ليقولن الله وفيه انما تدل على ان معرفته تعالى بصفة انه خالق السموات والارض كانت حاصلة لهم من قبل السمع اما كونه بطريق النظر او البداهة فلا (الثاني) قوله تعالى بل الله يمنّ عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين وفيه ان ذلك باتمامه تعالى البراهين على العقائد الحقة وهو المتعين بالنظر الى انه لم يقل احد ببداهة جميع العقائد ماوراء المعرفة (الثالث) ما روى من الحديث عن البزنطي قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام للناس في المعرفة صنع قال لا قلت لهم عليها ثواب قال يتطوّل عليهم بالثواب كما يتطوّل عليهم بالمعرفة وفيه ان المعرفة لما كانت عبارة عن التصديق والاذعان بوجوده سبحانه وصفاته الكمالية والتصديق من الكيفيات النفسانية التي لا يد للعبد في خلقها وانما عليه تهيئة المقدمات والاسباب الموجبة لها على نحو التوليد فيصح ان يقال ان نفس المعرفة ليس للعبد فيها صنع وان كان مكلفا بها من حيث ترتيب المقدمات وتحصيل الاسباب فالمقدور للعبد الذي يكون بيده انما هو ترتيب المقدمات لاغير واما حصول برد اليقين وطمانينة النفس والسكون فليس الا بخلق الله سبحانه اياه كما لا يخفى، ومثله ما عن صفوان قال قلت للعبد الصالح هل في الناس استطاعة يتعاطون بها المعرفة قال لا انما هو تطوّل من الله قلت افلهم على المعرفة ثواب اذا كان ليس فيهم ما يتعاطونه بمنزلة الركوع والسجود الذي امروا به ففعلوه قال انما هو تطوّل من الله عليهم وتطوّل عليهم بالثواب -

(الرابع) ما روى مرسلا عن ابي عبد الله عليه السلام قال ستّة اشياء ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل والرّضا والغضب والنّوم واليقظة وفيه ان مقابلة المعرفة بالجهل مع ذكر الصفات النفسية الاخر دليل على ان المراد من المعرفة هنا مطلق العلم بالحقائق لا خصوص معرفة الله سبحانه بل ربما يكون قرينة على ارادة هذا المعنى في مثل الحديث المتقدم ايضا فلو دل على بداهة المعرفة لدلّ على بداهة جميع العلوم الحقيقية وهو باطل قطعا فلابدّ من ان يكون المراد هو ما ذكرنا من كون هذه الصفات بانفسها خارجة عن صنع الانسان وانما الذي اليه هو تهيئة المقدمات لاغير (الخامس) ما روى عن عبد الرّحيم القصير قال

ص ۱ كتبت على يدي عبد الملك بن اعين فسألته عن المعرفة والجحود اهما مخلوقان فكتب عليه
السلام سألت عن المعرفة ما هي فاعلم رحمك الله ان المعرفة من صنع الله عز وجل في
القلب مخلوقة والجحود صنع الله في القلب مخلوق وليس للعباد فيهما من صنع ولهم فيهما الاختيار
في الاكتساب فبشهوتهم الايمان اختاروا المعرفة فكانوا بذلك مؤمنين عارفين وبشهوتهم
الكفر اختاروا الجحود فكانوا بذلك كافرين جاحدين ضلالا وذلك بتوفيق الله لهم و
خذلان من خذله الله فبالاختيار والاكتساب عاقبهم الله واثابهم الخبر وفيه انه صريح فيما قلناه
ان المقدور للشخص هو الاكتساب الخارج عن صنعه نفس المعرفة (السادس) ما روي عن ابي بصير
عن ابي جعفر ع قال قال اني لاعلم ان هذا الحب الذي تحبونا ليس بشيء صنعتموه ولكن الله
صنعه وفيه انه غير محل النزاع والحب كيفية نفسانية لا ريب انها ليست بصنع العبد
كما لا يخفى (السابع) ما روي عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ليس على الناس ان يعلموا
حتى يكون الله هو المعلم فاذا علمهم فعليهم ان يعملوا وفي نسخة اخرى يعلموا وفيه انه
متعلق بالاحكام الفرعية ولا شك ان العقول لا تستقل بادراكها من غير تعليم الهي (الثامن)
ما روي عن زرارة عنه ع قال قلت فطرة الله التي فطر الناس عليها قال التوحيد وفيه ان المراد
هو كون الناس مفطورين على النظر في الدلائل الدالة عليه لكونها ماثلة للعيان لكل انسان لا ان
الخلق مضطرون الى العلم به من غير نظر اصلا ويدل على ذلك ما ورد من ان فطرة الله هو
الاقرار بالتوحيد ونبوة النبي محمد وولاية امير المؤمنين علي ع ولا ريب ان هذه المعارف كلها
ليست من البديهيات (التاسع) ما روي عن زرارة عن ابي عبد الله ع في قوله سبحانه واذ اخذ
ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم قال كان ذلك معاينة الله
فانساهم المعاينة واثبت الاقرار في صدورهم ولولا ذلك ما عرف احد خالقه ولا رازقه
وهو قول الله ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله وفيه انه سر الهي لا علاقة له بالاسباب
الظاهرية ولا يبعد ان يكون للاشهاد في عالم الارواح دخل في حصول التوفيق للعباد لتحصيل
المقدمات والنظر لمعرفة الله سبحانه والحق بعد عدم نهوض هذه الادلة جميعا هو ما تقدم
من ان معرفة الله سبحانه مرهونة بالنظر واعمال الفكر وانها امر مراع الشارع لا بد ان يرفع

ص ١١

الحجاب ويكشف الغطاء حتى تنجلي للعين ويظهر للناظر البصير ولكن خفاءه ليس من جهة غموض
الأدلة واختفائها بالإبهام بل لكثرة الأدلة وسعة إحاطتها بالكيان احتجبت جهته لا لتها
عن الأفهام فكان خفاؤه سبحانه على ما ذكره بعض المحققين لأجل شدة ظهوره وكل شيء فإنما
يعرف بما ظهر من شواهده وآثاره ولكنه سبحانه لما لم يبق في الوجود مدرك محسوس
ومعقول وحاضر وغائب إلا وهو شاهد ومعرّف لعظم ظهوره فانبهرت العقول ودهشت
عن إدراكه فصار ظهوره سبب خفائه ولا تعجب من اختفائه بسبب الظهور فإن الأشياء
إذا كانت دون النقيض أدركت التفرقة على القرب ومثاله نور الشمس المشرق على الأرض فإنا
نعلم أنه عرض من الأعراض يحدث في الأرض ويزول عند مغيب الشمس فلو كانت الشمس
دائمة الإشراق لكنا نظن أن لا هيئة في الأجسام إلا ألوانها وهي السواد والبياض ونحو
ذلك إذ لا نشاهد عند ذلك في الأشياء إلا السواد والبياض ونحوه وأما الضوء فلا ندركه
وحده ولكن لما غابت الشمس أظلمت المواضع أدركنا مكان الضوء هناك فعلمنا أن
الأجسام كانت قد استضاءت بضوءه فعرفنا وجود النور بعدمه ولولا ذلك
لم نطلع عليه إلا بعسر شديد مع أن النور أظهر المحسوسات إذ به يدرك سائر المحسوسات فما هو
ظاهر في نفسه مظهر لغيره كيف حصل فيه الحيرة والدهشة في وجوده بسبب دوام ظهوره
وعلى هذا فالرب سبحانه وهو الموجود المطلق وبه ظهرت الأشياء في الوجود لو كان يجري عليه
حال بعد حال ويحدث فيه الزوال والانتقال لكنا إلى المعرفة به أقرب لظهور التفرقة
بين الحالين حال حضوره ومغيبه ولكنه الأزلي الدائم المتجلي في كل شيء بقدرته والظاهر
من كل موجود بهويته فلا جرم قد أورث هذا الظهور خفاء في ذاته واحتجابا بحقيقته
والمنضم إليه أن الإنسان يأنس بما يراه كل يوم فلا يحس بما هنالك من الغرابة ولو رآه في أول
مرته لأدركه من الحيرة والدهشة ما لا يحيط به لفظ وآثار الكون التي تدل على وجود الباري
قد أدركها الإنسان في أول عمره حين لم يكن له عقل ولا تمييز وكان مستغرقا في الهمم
بشهواته وبعد ذلك حصل له الأنس بما فضل عما فيها من آثار الحكمة والإتقان فهذا وأمثاله
مع انهماك الناس في الشهوات قد صارت أسبابا لبعد الخلق عن معرفة المبدع الحكيم تعالى شأنه

29/8

المقدمة الرابعة

في وجوب معرفته سبحانه

الوجوب في اللغة معناه اللزوم وفي الاصطلاح كون الفعل على وجه يستحق فاعله المدح وتاركه الذم وبهذين المعنيين يطلق الوجوب على افعال الله سبحانه واما في غيره فقد يضاف الى هذا المعنى استحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه وهو المطلوب من الوجوب في مقام اثباته للمعرفة وقد اتفق الكل على وجوب معرفته تعالى واختلفوا في مدركه فنحن على انها واجبة عقلا وان كان السمع قد دل عليه ايضا على نحو التاييد لان كل ذي لب صحيح اذا راجع نفسه يرى هناك مرافق الخير ومواد الحيوة متوفرة بجميع انحائها وهي ليست حاصلة له من قبل نفسه فلا بد ان يكون لها منعم وشكر المنعم واجب عقلا ولا اقل من حصول الخوف مع تركه ودفع الخوف واجب بداهة وشكر المنعم لا يحصل من غير معرفته فوجب تحصيل معرفته عقلا وغاية ما يورد عليه وجوه الاول ان الوجوب يتضمن معنى الثواب والثواب امر اخروي لا يستقل العقل بادراكه وفيه ان المراد من الثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم لا خصوص ما يستحقه العبد في دار الاخرة وهو بهذا المعنى ليس متوقفا على السمع فان الحكماء الغير المتدينين بالشريعة قائلون بثبوت المعاد الروحاني كما صرح به المحقق الطوسي في قواعد العقائد نعم ربما يرد في المقام اشكال عويص ظاهرا وهو ان المكلف بتحصيل المعرفة انما يكون من لم يحصل له المعرفة اصلا والعلم بالثواب ان لم يتوقف على السمع لكنه متوقف على المعرفة فما لم يحصل له المعرفة كيف يلزم بوجوب الشكر ودفع الخوف المنبعث من احتمال العقاب والجواب ان العلم بالثواب وخوف العقاب انما يحصل بالعلم بان هناك منعما على الاجمال والذي يترتب على ذلك هو وجوب تحصيل معرفته على نحو التفصيل بصفاته من نعوت الجلال والكمال فلا دور في المقام الثاني ان المعرفة قد وجبت لاداء الشكر الواجب لدفع الخوف مع ان الخوف قائم مع

تحصيل المعرفة ايضاً لاحتمال الخطأ وعدم اصابة الواقع والجواب ان الخوف الحاصل
مع ترك المعرفة خوف من سوء الاختيار الموجب للشقاء والخسران والخوف الحاصل باحتمال
الخطأ ان كان لاجل التقصير في ترتيب المقدمات فهو كذلك وان الواجب هو تحصيل
المعرفة على النحو الصحيح لا المؤدي الى الهلاك وان كان لاجل القصور فهو محل العذر
ولا يكلف الله نفساً الا وسعها ولا يكلفها الا ما آتاها **الثالث** ان وجوب المعرفة
عقلاً ينافي قوله سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى رسلا مبشرين
ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وفيه ان بعث الرسول عبارة
عن تمام الحجة وهي تامة مع دلالة العقل مع ان المنفي في الآية هو التعذيب فعلاً لا عدم
الاستحقاق واقعاً والآية الثانية انما تدل على انه لولا ارسال الرسل لكان للعباد
حجة على الله سبحانه في الجملة وهو مسلم بالنسبة الى الشرعيات خاصة **الرابع** ان الشكر
مستلزم للخوف لاحتمال ان لا يقع لائقاً والجواب ان الواجب بذل الجهد والقصور
موجب للعذر **الخامس** ان الشكر لا يتوقف على المعرفة على نحو التفصيل بل يكفي له
معرفته ان هناك منعماً على نحو الاجمال فلا يحصل المراد والجواب ان الشكر انما يجب على حسب
شان المنعم وعظمة جلاله فلا يمكن الا مع معرفته باوصافه ونعوته **السادس** ان
الدليل المذكور انما يبتني على وجوب مقدمة الواجب وهو ممنوع وفيه انه محل الخلاف
بمعنى انه هل يترتب على ترك المقدمة عقاب ما وراء ترك ذي المقدمة وعصيان ما وراء
العصيان بذلك ام لا واما لزوم الاتيان بالمقدمة بمعنى استحقاق العقاب عند تركها ولو بسبب
ترك ذي المقدمة فهو مما لا شك فيه ولا ريب المراد من وجوب المعرفة في المقام ليس
هو وجوبها بالاستقلال على نحو يترتب العقاب على تركها بالاستقلال بل الاعم منه وترتبه
على ترك الشكر الحاصل بسببه **والتحقيق** في المقام ان المعرفة كما تقدم سابقاً هو
الاذعان بوجود الباري سبحانه وصفاته الكمالية وقد تقرر في محله ان الاذعان من
الصفات النفسانية الحاصلة باسبابها من غير تعلق قدرة للانسان على ايجادها بالذات
فلا يمكن تعلق التكليف بها على نحو الاصالة وانما يمكن تعلقه بالمقدمات الموجبة لحصول

المعرفة على نحو التوليد او جريان العادة او نحو ذلك فالمراد من وجوب المعرفة حينئذ
هو وجوب مقدّمتها اعنى النظر الفكرى ولا شك ان الانسان اذا كمل عقله ورأى نعما هناك
ظاهرة وباطنة فيحصل له على الاقل احتمال ان يكون هناك منعم يريد الشكر على نعمه وبمجرد
هذا الاحتمال يجب عليه النظر الفكرى فى امره حتى تحصل له المعرفة به ومع ترك النظر يحكم العقل
بانه يستحق العقاب من منعمه لو كان له منعم فى الحقيقة وهو كاف وان يتحقق معنى الوجوب الذى
نحن بصدد اثباته لو فقد ثبت بهذا ان المعرفة واجبة عقلا ولا يمكن ان تكون واجبة
بمحض السمع لانه يلزم مع ذلك افحام الانبياء فان النبى اذا جاء الى الناس يأمرهم باتباعه
والتصديق به فلا شك انه لا يجب عليهم الاتباع له والتصديق الا اذا حصل لهم المعرفة
برسالته ووجوده من ارسله والمعرفة لا تحصل لهم الا بالنظر والنظر لا يجب عليهم عقلا وانما
المفروض انه يجب بامر هذا النبى خاصة فكيف يلزمون حينئذ باتباعه فى اوامره والتصديق
به وبوجه اخر لو كان وجوب المعرفة بالسمع لزم الدور لان معرفة الايجاب متوقفة على معرفة
الموجب فلو توقفت معرفة الموجب على الايجاب لزم الدور وربما يورد على هذا بانه غاية
ما يثبت بهذا الدليل هو انه لا يمكن العلم بوجوب المعرفة الا بعد التصديق بالانبياء
وحصول المعرفة بهم وبمن ارسلهم فما لم يحصل هذا التصديق لم يحصل العلم بوجوب
المعرفة ولكن لا يلزم من عدم العلم بالوجوب عدم الوجوب واقعا الا ترى ان الكفار
مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وهكذا فان وجوب الشئ متوقف على الايجاب
بحسب نفس الامر لا على معرفة الايجاب حتى يتم الدور وفيه ان الكفار انما يعاقبون على ترك
الايمان لقضاء عقلهم بوجوب النظر وتحصيل الايمان واما اذا فرضنا انه لم تتم حجة على
وجوب النظر اصلا كما هو المفروض من ان العقل لم يدل على وجوب النظر والنقل لم
يثبت بعد فكيف يتوجه التكليف بالنظر وكيف يعاقب على تركه فثبت ان وجوب
النظر لا يمكن ان يكون متوقفا على السمع خاصة والا بطل التكليف وينتقض الغرض من
مجيئ الانبياء والرسل ولم تتم الحجة على الشاكين والمرتابين والمنحرفين اصلا وانما
المستند فى وجوب النظر هو العقل وهو السبب فى توجه التكليف بالبحث والفحص فى

صدق النبي ودعوته نعم ان هناك ادلة سمعية قد جاءت ناطقة بوجوب المعرفة
على نحو التاييد والتسجيل لحكم العقل القطعي وهي كثيرة منها قوله تعالى قل انظروا
ماذا في السموات والارض وما تغني الايات والنذر عن قوم لا يؤمنون بناء على ان صيغة
الامر للوجوب ومنها قوله تعالى او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من
شيء فان التهديد بترك النظر لا يحسن مع عدم وجوبه ومنها ما في العيون والعلل في
حديث الرضا عليه السلام فان قال فلم وجب عليهم الاقرار والمعرفة بان الله تعالى واحد
احد قيل لعلل منها انه لو لم يجب عليهم الاقرار والمعرفة لجاز ان يتوهموا مدبرين او اكثر ومنها
انه لو لم يجب عليهم ان يعرفوا ان ليس كمثله شيء لجاز عندهم ان يجري عليه ما يجري
على المخلوقين وفي صحيفة الرضا ع ان اول ما افترض الله على عباده واوجب على خلقه
معرفة الوحدانية وفي بعض خطب الرضا ع اول عبادة الله معرفته وفي بعض خطب
امير المومنين ع اول الدين معرفته وامثال ذلك كثيرة والقائلين بوجوب
المعرفة سمعا طريقان الاول ظواهر الايات والاحاديث النبوية والثاني وهو
المعتمد عندهم الاجماع ونحن لا ننازعهم في ذلك فان وجوب المعرفة والنظر شرعا لا ينافي
وجوبهما عقلا وانما ننكر انحصار الطريق في السمع كما تقدم اما القائلين الذين قالوا بعدم
وجوب المعرفة فمستندهم امور الاول انه لم ينقل عن النبي ص والائمة والصحابة الاشتغال
بالنظر في معرفة الله فيكون بدعة في الدين والجواب المنع بل المعلوم في اخبار كثيرة بالتواتر
انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد وغيره من اصول الدين وقد تقدم كثير منها
الثاني ما ورد من النهي عن الكلام مطلقا وعن النظر والفكر والكلام في الله تعالى خصوصا
وعن الجدل والمباحثة مطلقا مثل ما ورد في الكافي عن ابي بصير قال ابو جعفر ع تكلموا في
خلق الله ولا تتكلموا في الله فان الكلام في الله لا يزداد صاحبه الا تحيرا وفي رواية اخرى
تكلموا في كل شيء ولا تتكلموا في ذات الله وعن سليمان بن خالد قال ابو عبد الله ع ان الله
عز وجل يقول وان الى ربك المنتهى فاذا انتهى الكلام الى الله فامسكوا وعن ابي عبيدة
الحذاء قال ابو جعفر ع اياك والخصومات فانها تورث الشك وتحبط العمل وتردي صاحبها

وعسى ان يتكلم بالشئ فلا يغفر له والجواب انه لما اثبتنا بالدلائل القاطعة وجوب النظر والمعرفة
وجب حمل النهي على النظر في كنه ذاته سبحانه واما النهي عن الجدل فلا بد ان يصرف الى الضعفاء
القاصرين عن بيان حقيقة الدين لما ثبت من مجادلة الائمة المعصومين واصحابهم المرضيين
في امر الدين وقال سبحانه وجادلهم بالتي هي احسن وقال لا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي
احسن وقد ذكر عند الصادق عليه السلام الجدال في الدين ونهي النبي عنه فقال لم ينه عنه مطلقا
ولكنه نهى عن الجدال بالتي هي غير احسن والحديث طويل مذكور في الاحتجاج ذكر فيه
الامام عليه السلام جملة من مجادلات النبي الحسنة وما يدل على ذلك من الاخبار عدة
كثيرة وقد ذهب جماعة من الاخباريين الى الطعن على المتكلمين والمنع عن الكلام بالدلائل العقلية
مستندا الى بعض الروايات الناطقة بالمنع عن الكلام وسبقهم في ذلك اصحاب الفقه والحديث
من اهل السنة فانهم شددوا النكير على جماعة المتكلمين حتى ذهب بعضهم الى تكفيرهم
وعن الشافعي لان يبتلي العبد بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك خير له من ان ينظر
في الكلام ورأى بعض المدققين من الشيعة ان الكلام علم غامض لا يدرك حقيقته
الا الله سبحانه فيجب ان يكون المتكلم بعلم الكلام اما معصوما او من يسمع عن المعصوم
ولكن الذي يقتضيه النظر هو خلاف ذلك كله لما تقدم من وجوب المعرفة عقلا واذا كانت
واجبة كذلك فهي متقدمة في الوجوب على معرفة النبي والامام ومع ذلك لا مناص من
ان تكون مقدمات النظر التي تحصل بها المعرفة عقلية محضة واما اشتراط العصمة فلا
محصل له لان كل انسان مكلف بما ادى اليه قطعه فيما بينه وبين ربه واحتمال الخطاء
اذا كان عن القصور لا التقصير معذور عنه واذا كان الانسان في مقام نفسه في امر
التوحيد والدين والنبوات لا بد ان يكون مستندا الى الدلائل العقلية فلا بد ان
يكون مستندا اليها في مقام ارشاد الجاهلين ورد المعاندين ايضا وهذا الارشاد والرد
واجب بفحوى وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والنهي عن كتمان العالم علمه ومقتضى الاحاديث
الكثيرة المتضمنة على الحث على نصرة الدين باقامة البراهين فالقول بوجوب كون
مقدمات الدليل مسموعة عن الائمة عليهم السلام كالمنع عن التكلم في علم الكلام اصلا دعوى لا وجه لها.

ولا يخفى على من تتبع الاخبار في سيرة اصحاب الائمة الاخيار انهم كانوا لا يزالون يناظرون في مباحث
الدين بدلائل مؤلفة من المقدمات العقلية من غير استناد الى سمع عن الائمة المعصومين كما صرح
به الشيخ المفيد ره في مجالسه وذكر الكليني ره في الكافي حديث يونس بن يعقوب مع ابي عبد الله ع حين
ورد عليه الشامي لمناظرته وقوله وددت انك يا يونس كنت تحسن الكلام ثم دعاؤه للمتكلمين من
اصحابهم حمران بن اعين ومحمد بن الطيار وهشام بن سالم وقيس الماصر وهشام بن الحكم
وتكلمهم بحضرتهم وثناؤه ع على هشام وقوله له مثلك من يكلم الناس وقوله ع وقد بلغه موت
الطيار رحم الله الطيار ولقاه نضرة وسرورا ولقد كان شديد الخصومة عنا اهل البيت
وقول ابي الحسن موسى بن جعفر ع لمحمد بن حكيم كلم الناس وبين لهم الحق الذي انت عليه
وبين لهم الضلالة التي هم عليها وروي عنه ع انه نهى رجلا عن الكلام وامر آخر به فقال له
بعض اصحابه جعلت فداك نهيت فلانا عن الكلام وامرت هذا به فقال هذا ابصر بالحجج وارفق
منه وبهذا الغرض يحمل التاويل في اخبار المنع عن الكلام فانهم قد نهوا عن الكلام طائفة بعينها
لا تحسنه ولا تهتدي الى طرقه واما النهي عن الكلام فانما يختص بالكلام في اسباب قضائه
وقدره ونحو ذلك مما كان خارجا عن وظيفة المكلفين واما الكلام في توحيده ونفي التشبيه
وتمجيد ذاته بصفاته الكمالية فمامور به مرغب فيه ولا يصح النهي عن النظر مطلقا لان في
العدول عنه المصير الى التقليد والتقليد مذموم في اصول الدين قال تعالى ذاما لهم على قولهم
انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون قل اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم
الى غيره من آيات واخبار ومناظرات هشام بن الحكم مع المخالفين كثيرة مشهورة في كتب الاخبار
والاحاديث الناطقة بالحث على ذلك كثيرة تدل على جواز المباحثة بكل ما يا[illegible] الله سبحانه
[illegible] من المقدمات العقلية والنقلية التي تتم بها الاحتجاج من غير افتقار الى سماع خصوصياتها
عن المعصومين مع ان اطوار الكلام في المباحثات على مقتضى الاحوال والمقامات غير محصورة
الانواع فالقول بوجوب السماع سد لباب الجهاد للكفر في الدين بالمرة وموجب لغلبة اهل
الخلاف وافحام المحققين من اهل الدين في غيبته وحضوره وقد كان الاخبار الواردة في كل
تلك الاطوار والاوضاع كما لا يخفى يبقى هنا سؤال ثم هل يجوز الاستدلال على حق بامر من

ص١٨ الاقناعيات لا يفيد اليقين في الحقيقة بل الظن والاقناع نقول نعم فان الجزم بالمطلوب كما
يحصل بالبرهان كذا قد يحصل بسبب كثرة القرائن والمقدمات الظنية وقد يكون
المخاطب منفعلا بالامر الاقناعي على حد يقوم عنده مقام الدليل البرهاني فيكون موصلا له
الى الحق فيتم الامر ويتجه العمل وهذا امر يختلف بحسب خصوصيات المقام وقدر المخاطب من العلم
والمعرفة وكونه من الظاهريين او اهل التدقيق ويظهر من معظم احتجاجات الائمة عليهم السلام
واصحابهم رضوان الله عليهم انها ليست متضمنة باجمعها الدلائل اليقينية بل بعضها كان
وبعضها يشتمل على الاعتبارات المناسبة وذلك بحسب اقدار المخاطبين في العقل والفهم
وجملة من احاديث المنع عن الكلام وعلى الاخص ما تضمن التعميم لمن يحسن ومن لا يحسن
ربما تكون محمولة على التقية وعدم اقتضاء الحكمة للمناظرة والجدل اذ ما وصل الينا من ذلك
انما هو مروى عن ابى الحسن عليه السلام وهو كان زمان تقية شديدة حتى في باب التسمية
باسمه عليه السلام لا سيما في المكاتبات كما لا يخفى ـ

المقدمة الخامسة

في ان المعرفة الواجبة هل هي اليقين خصوصا او الاعم منه ومن الظن

نقول اما في اصول الدين كالتوحيد والنبوة ونحوهما فالواجب هو اليقين لذم الله
سبحانه على اتباع الظن في كثير من الآيات كقوله سبحانه (وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغني من الحق شيئا) وقوله (وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله
ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون) وقوله حكاية عنهم (ان نظن الا ظنا وما نحن
بمستيقنين) وقد حصر سبحانه الهداية والفلاح في اهل اليقين حيث قال (والذين يؤمنون
بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون اولئك على هدى من ربهم واولئك
هم المفلحون) وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم وقال الصادق
انهاك عن خصلتين فيهما هلاك الرجال اياك ان تفتي الناس برايك وتدين بما لا تعلم
الى غير ذلك من الاخبار وفي بعضها النهي عن الشك وهو كما في نص اهل اللغة خلاف اليقين

فيشمل الظنّ وقد عرفت سابقا ان وجوب المعرفة لدفع الخوف والظن لاحتمال ان يكون مخالفا
للواقع مستلزم للخوف فيجب تحصيل اليقين ولذلك قد تكثّر اقامة البراهين العقلية
على اصول الدّين في كلام الله سبحانه والنبي والائمة وليس ذلك الا للزوم تحصيل اليقين
فيما على العباد وحيث ان الله سبحانه قد كلّف عباده بتحصيل الاذعان والجزم بالمسائل
الاصولية الدّينية من طريق الاستدلال بالبرهان لانه المسمّى بالعلم حقيقة وقد
اقام الله سبحانه البراهين الواضحة على كل مسئلة فكل من اعتقد في تلك المسائل بخلاف
ما هي عليه او شك فيه فهو مقصّر بالنظر وترتيب المقدّمات يكون مستحقا للعذاب ولا يكون
معذورا في يوم الحساب وخالفا في ذلك الجاحظ والعنبري فقالا ان كل مجتهد في الاصول
مصيب سواء اخطأ اولا وليس مرادهما بذلك مطابقة اعتقاده للواقع بل نفي الاثم والخروج
عن عهدة التكليف ودليلهما على ذلك ان اليقين التام الحاصل من الدّليل امر عسر لا يصل اليه
الا الاحاد فلا يقع التكليف بجميع الخلق لنفي الحرج في الدّين واىّ حرج اعظم من تكليف
الانسان في لحظة واحدة معرفة ما عجز عن معرفته الخلق في مأت من السّنين وايضا انّ
الاصول اغمض ادلّة من الفروع ولا شك انه يقع الخطأ في الفروع ويعذر عنه فوقوعه
كذلك في الاصول اولى والجواب ان حصول اليقين من الدّليل بمعنى الالتفات التفصيلي الى
مقدماته وترتيبها على النحو الصّناعي ليس بلازم في الدّين وانّما اللازم هو الاعتماد على الدّليل
ولو على نحو الارتكاز في النفس والالتفات الاجمالي على اصله ومبناه وهو يحصل للعوام حتى
الصبيان من غير تجشم كلفة ولا صعوبة وقد اورد العلامة ره على ذلك بانّه لو كان الدّليل
المنتج للمطلوب مركبا من عشر مقدّمات مثلا فان كان كلها حاصلة للعامي فقد صار في
العلم مساويا للعالم المتكلم ولم يبق فرق بين الاجمال والتفصيل وان كان بعضها حاصلة
له دون بعض فلا ريب انّ ذلك البعض لا يكفي لحصول النتيجة لان المفروض ان الدّليل مركب
من عشر مقدمات باسرها فلا بد ان يكون جزمه بالنتيجة مستندا الى امر آخر وراء ذلك
البعض ايضا وليس ذلك الا التقليد فيكون علمه بالآخرة مستندا الى التقليد دون الاستدلال
والجواب ان الاستدلال امر ودفع الشبهات امر آخر وجملة من المقدمات التي تكون في

ص ٢٠ الدّليل عند ترتيبه على النّحو الصناعي انما تكون لدفع الشبهات الحكمية والعامي يكون بمعزل
عنها وانما يكون الحاصل عنده على نحو الارتكاز هو اصل اساس الدّليل الّذي يبتني عليه المطلوب
وان كان غير قادر على تحريره وبيانه على نحو التقريب لتقريره وهذا المقدار كاف في الاعتقاد
والايمان لا يؤاخذ الله العباد على ازيد منه واما القول بان ادلة الاصول اغمض من الادلة في
الفروع ففيه مع منع ذلك فان ادلة الاصول على نحو الاجمال ظاهرة بالعيان وماثلة
لكل انسان بخلاف ادلة الفقه فانها انما تكون في الكتاب السنة والاجماع والعقل والمعرفة بها
جميعا امر لا يحصل لكل احد من النّاس وقد ذهب شيخ الطائفة المحقق ابو جعفر الطوسي ره
في العدّة الى جواز التقليد في اصول الدّين محتجا بجريان سيرة الائمة ومن دونهم من
الطائفة على موالاة من اعتقد بمثل اعتقادهم وان لم يسنده الى حجة عقلا او شرعا واتفاق
فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة
القاطعة وان النبيّ كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا
يلزمه بها بل يامره بتعلم الاحكام كالصّلاة ونحوها وفيه ان التقليد هو العمل بقول الغير
من غير حجة عليه فاعتقاد العامي بمثل اعتقاد الائمة ان كان في المسائل الّتي يتوقف عليها
ثبوت الامامة كالتوحيد والنبوّة فلا نسلم جواز الاكتفاء فيه بالاستناد الى محض قول
احد الائمة واعتقادهم ولا نسلّم ان الّذين جرت السيرة على موالاتهم كانوا على هذه
الصفة وان كان في المسائل الّتي لا يتوقف عليها ثبوت الامامة كتفاصيل الحشر والنّشر
ونحو ذلك فقول الامام عليه السلام فيها حجة يجب الاذعان بها للمؤمن بامامته فلا يكون الاستناد
اليه تقليدا في العرف واللغة بل يكون علما يقينيا حاصلا بدليل واما الشّهادة فمبنى قبولها
هو الحسن الظاهري فلا يلزم فيه الفحص ثم ان ما ذكرنا من لزوم الاستناد الى الدّليل فانّما
هو فيمن كان قادرا عليه من جهة عقله واما من كان من العوام ناقص العقل في مرتبة لا يقدر
معها على تحصيل العلم بالدّليل اصلا فهو ليس بمكلّف في تحصيله لان الله تعالى لا يكلّف
نفسا الّا وسعها وما جعل على العباد في الدّين من حرج ويدلّ عليه رواية زرارة كما في
الكافي قال سألت ابا جعفر ع عن المستضعف فقال هو الّذي لا يهتدي حيلة الى الكفر

فيكفر ولا يهتدي سبيلا الى الايمان فيؤمن ولا يستطيع ان يؤمن ولا يستطيع ان يكفر فهم الصبيان
ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان وبمعناه احاديث اخر ومن كان
نقصان عقله بحيث لم يبلغ نقصان عقل الصبي ويعرف الاختلاف بين الناس في الاعتقادات
وجملة من اسبابها على نحو الاجمال فلا شك انه يجب عليه تحقيق الحق وتحصيل العلم بالاصول
المعتبرة ويدل عليه اخبار عديدة ناطقة بان من عرف اختلاف الناس فليس بمستضعف
وفي بعضها اين المستضعفون فوالله لقد مشى بامركم هذه العواتق الى العواتق في خدورهن
وتحدث به السقايات في طريق المدينة ومقتضى ذلك ان تحقيق الحق واجب على
امثال هذه العوام وانهم ليسوا معذورين في ترك النظر وان المستضعف الذي يكون معذورا
في غاية الندرة والضابط في ذلك ان الانسان على نفسه بصيرة فمن يجد من نفسه معرفة
الاختلاف وقدرة النظر فيه وجب عليه التحقيق وتحصيل العلم وليس في ذلك صعوبة
فان طرق الاستدلال كثيرة ادناها ان يحيل العقل اجتماع الوف من الناس في كل عصر
وجيل على الاعتقاد بوجود اله خالق حكيم ونبوة الانبياء من غير موجب ولا سبب اما احتجاج
الشيخ ره بان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير عرضه عليه الادلة ففيه ان جملة من
العرب الذين بعث فيهم النبي ص كانوا من المشركين او اهل الكتاب لقائلين بوجود الصانع
من جهة الدليل كما يدل عليه قول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر القدم يدل على المسير
افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير كيف ولو تم ما قال
لزم ان لا يكون التصديق القلبي بوجود الصانع وصفاته معتبرا اصلا وهذا باطل
قطعا والحق ما تقدم الاحتجاج عليه من كون المعتبر هو الاستناد الى الدليل وعدم الاعتداد
بالتقليد في اصول الدين فالواجب هو تحصيل العلم بطريق الدليل خاصة مهما ساعد
العقل وقام عليه البرهان واما ان لم يساعد قوة العقل بالبرهان فالطريق الاسلم حينئذ
هو التوقف كما في الكافي عن زرارة بن اعين قال سألت ابا جعفر ع ما حق الله على العباد قال
ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون وفي هذا المعنى احاديث اخر۔

المقدمة السادسة

في تحقيق من يجب عليه المعرفة

ان المعرفة واجبة على كل بالغ عاقل اتفاقاً ولكن وقع الخلاف في مواضع (الاول) في وجوبها على الطفل المميز فذهب ابن ابي جمهور الاحسائي في بعض تصانيفه الى ان معرفة اصول الدين واجبة على المميز وان كان وجوب التكاليف الفرعية عليه انما هو بعد البلوغ وقال السيد نور الله الشوشتري في احقاق الحق ان التصديق بما جاء به النبي من التكاليف العقلية والتكاليف بالعقليات انما يتوقف على كمال العقل لا غير والعلامة المجلسي قد نص على ان المسئلة خلافية ونقل عن الشيخ الطوسي انه قال ان الصبي اذا كان ابن عشر سنين يجب عليه تحصيل المعرفة وقال الشيخ المفيد ره في مجالسه ان صغر السن لا ينافي كمال العقل وليس دليل وجوب التكاليف الا بلوغ التكليف فيراعى ذلك وانما يراعى بلوغ الحلم في الاحكام الشرعية دون العقلية هذا ولكن ظاهر عبارات اكثر الاصحاب وجملة من الاحاديث ان التكليف سواء كان بالاعتقادات او المعاملات انما هو بعد البلوغ ولعل التحقيق في المقام يقتضي الذهاب الى القول الاول في الجملة وذلك ان وجوب النظر بمعنى استحقاق العقوبة بعدمه امر ووجوب الاعتقاد بما ادى اليه النظر عقلا وصحة الايمان وترتب الثواب عليه امر آخر والمنفي بالنسبة الى الصبي تفضلا كما هو مفاد احاديث رفع القلم انما هو الاول ولكنه لا يستلزم عدم الوجوب الذي يستفاد من الدليل العقلي ومن هنا يتجه صحة الايمان وترتب الثواب عليه اذا كان من صبي مميز عاقل كما هو مذهب الاصحاب على الظاهر (الثاني) انه هل المعرفة كانت واجبة على الذين مضوا في الفترة او نشأوا على شواهق الجبال ومن لم يبلغهم صيت بعثة النبي ام لا ومبناه الاختلاف في كون وجوب المعرفة عقليا ام سمعيا وقد اثبتنا انه عقلي فتجب على اهل الفترة ونحوهم ايضا ومن قال بعدم وجوبها اصلا او قال بكونه سمعيا كما هو مذهب الاشاعرة قال بعدم وجوبها عليهم وقد عرفت ضعف المذهبين واما ما دل بظاهره على خلاف

ذلك كقوله سبحانه (وما كنّا معذبين حتى نبعث رسولا) وقوله تعالى (ولو انا اهلكناهم بعذاب
من قبله لقالوا ربّنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتّبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى) وقوله
تعالى (وما اهلكنا من قرية الّا لها منذرون ذكرى وما كنّا ظالمين) ونحو ذلك من الايات وبعض
الاخبار فلابدّ ان يحمل على معنى لا ينافى استقلال العقل بوجوب المعرفة وكون الحسن والقبح
عقليّين مستلزمين للوجوب والحرمة وتحقيق المقام انّ الحسن والقبح يطلقان على ثلثة
معان الاوّل صفة الكمال والنقص يقال للعلم حسن اى كمال لصاحبه والجهل قبيح اى
نقص لمن اتصف به والثانى ملائمة للغرض ومنافرته والثالث كون الفعل بحيث يستحقّ فاعله
المدح والثواب والذم والعقاب وقد يحذف اعتبار الثواب والعقاب فيشمل فعال الله سبحانه
ولا يخفى ان المعنى الثالث مختص بالافعال الاختيارية لان المدح والذم لا يترتبان على الاضطراريات
وان المعنى الاول مستلزم للثالث اذ الفعل ذا كان كمالا لصاحبه يوجب المدح واذا كان
نقصا يوجب الذم وح فالقول بالحسن والقبح بالمعنى الاوّل فى الافعال مع انكارهما بالمعنى
الثالث بديهى البطلان والامامية كلهم مطبقون على ثبوت الحسن والقبح بالمعنى الثالث
وان الافعال بانفسها لها جهات كلما ادركها العقل حكمت باستحقاق فاعلها المدح او الذم
والشارع انما يرتب الاحكام بملاحظة تلك الجهات نظير الطبيب الذى يلاحظ خواص
الادوية فيأمر بها ولكنّ الاشاعرة ذهبوا الى نفيها راسا وقالوا انّ الافعال كلها سواء فى
نفس الامر الّا انّ الشارع اوجب هذا وحرّم ذاك فمعنى حسنه كونه مامورا به من الشارع
ومعنى قبحه كونه منهيّا عنه وحجة الامامية على ما ذهبوا اليه امور منها قيام الضرورة على استحقاق
المدح على العدل والاحسان والذم على الظّلم والعدوان حتى ان من لم يسمع الشرايع ولا علم
شيئا من الاحكام بل نشأ فى بادية فقرآء اذا خيّر بين ان يصدق ويعطى دينارا وبين ان
يكذب ويعطى دينارا ولا ضرر عليه فيهما فانه يختار الصدق على الكذب وذلك دليل استقلال
عقله به ولو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع مع ان الامر على خلافه
فان البراهمة ينكرون الشرايع والاديان مع ذلك يحكمون بالحسن والقبح مستندين الى
ضرورة العقل ومنها ان الضرورة قاضية بقبح العبث وتكليف ما لا يطاق وتكليف الزمن

صح ٢ الطيران الى السمآء وقبح مذمة العالم الزاهد على علمه وزهده ومدح الفاسق الجاهل على
فسقه وجهله ومن انكر هذا فقد انكر البديهيات ولو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير
لما قبح من الله شيئ وح لا يقبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين وتجويز ذلك يسد باب
معرفة النبوة وايضا فيجب ان يحسن من الله سبحانه ان يامر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام
والمواظبة على الكبائر ونحو ذلك وهذه امور لا يقول بها حتى الصبيان قد قال الله سبحانه
واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشآء
اتقولون على الله ما لا تعلمون وقال ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى
عن الفحشآء والمنكر والبغي ونحوه في الكتاب العزيز كثير واحاديث اوليآء العصمة طافحة
بذلك فثبوت الحسن والقبح في الاشيآء امر لا ينكره ذو عقل ودين اذا راجع عقله ووجدانه
وذهب الحنفية الى ان الحسن والقبح ثابت في الاشياء عقلا الا ان ذلك لا يوجب حكما من
الوجوب والحرمة ما لم يثبت الشرع وفيه ان ثبوت الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح
والثواب او الذم والعقاب لا ينفك عن معنى الوجوب والحرمة فان الواجب ما يستحق فاعله المدح
وتاركه الذم والحرام بالعكس والعقل حاكم بان العبد الفاعل للفعل الحسن يستحق لان يشمله
المولى بلطفه وفضله والفاعل للقبيح يستحق لان يقابله المولى بالسخط والمؤاخذة وهو معنى
استحقاق الثواب والعقاب الشرعيين وبوجه آخر فنقول لا شك ان كل فعل اذا كان ايقاعه ممدوحا
وتركه مذموما عند الحكيم يكون ايقاعه مطلوبا من العبد للحكيم وتركه منهيا عنه كذلك في فعل
القبيح بالعكس فظهر ان العقل حاكم مستقل في هذا الباب غير مفتقر الى السمع ففي مثل
هذه الاشيآء اذا ورد السمع كان مؤكدا لحكم العقل لا غير وح فاهل الفترة والذين نشأوا
على شواهق الجبال اذا ارتكبوا الافعال المحرمة او تركوا الواجبات التي يستقل بها العقل فهم
يستحقون العقوبة عند الله سبحانه فاذا فعلوا الافعال الحسنة وتركوا السيئات بدلالة
عقلهم كذلك فهم يستحقون المثوبة الاخروية نعم انهم معذورون في غير ذلك من الاحكام
التي توقف العمل بها على السمع فلا يكون فيها بالنسبة اليهم ثواب ولا عقاب فان الله لا يكلف
نفسا الا وسعها ولا يكلف نفسا الا ما آتاها .

المقدمة السابعة

فى تحقيق معنى الوجود وما يتعلق به

اعلم ان الاصل الاوّل من اصول الدّين هو مبحث التوحيد وهو عبارة عن اثبات الواجب الوجود ونفى شريكه واثبات الاله الواحد ونفى الالهة كثيرة واثبات صانع العالم ونفى شريكه وهذا كله لا يمكن الّا بعد تصوّر معنى الوجود وتحقيقه اعلم ان اكثر المحققين ذهبوا الى بداهة تصوّر الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه وهو الحق فان كل احد حتى البله والصبيان يدرك معنى الوجود الّذى يعبّر عنه فى الفارسية بهستى ويحكم بوجود زيد فى الدّار وعدمه بل يمكن ادّعاء ادراك ذلك من البهائم والحشرات فانّها تتفطن بوجود الملائم والمنافر ونحو ذلك قال الشيخ الرّئيس فى الشفاء واولى الاشياء بان تكون متصوّرة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء والواحد وغيره ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتّة او ببيان شيء اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع فى الاضطراب كمن يقول انّ من حقيقة الوجود ان يكون فاعلا و منفعلا ولا شك ان مفهوم الوجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصوّرون حقيقة الموجود ولا يعرفون كونه فاعلا او منفعلا وكذلك قول من قال انّ الشيء هو الّذى يصحّ عنه الخبر فان الصّحة والخبر كل منهما اخفى من الشيء فكيف يكون تعريفا له نعم ربّما كان فى مثله تنبيه ما واما بالحقيقة فلا اه هذا امّا الجزم ببداهة تصوّر الوجود بكنهه فعسير جدّا كيف ولم يثبت الى الآن امكان تصوّره بكنهه فضلا من بداهته ثمّ انه بعد الاتفاق على زيادة الوجود على الماهية فى الممكن ذهنا وكونه نفسها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية قد وقع الخلاف فى الواجب فعند المتكلمين انه حقيقته غير مدركة مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما فى الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به فى العقل وهو مخالف لوجود الممكنات بالحقيقة وان

كان مشاركا لها فى كونه معروضا للوجود المطلق ويعبّرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه
لا يقوم بالماهية ولو فيا لعقل كما فى وجود الممكنات وعند الموحدة من المتصوفة الواجب هو الوجود المطلق
وهو واحد شخصى موجود بوجود هو نفسه وانّما التكثر فى الموجودات بواسطة الاضافات واحتج الاولون بانّه
لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنة الماهية فحصوله له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع
تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياجه فى وجوبه الى الغير وايضا انّ الواجب
مبدأ الممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدأ ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك والا فان كان
هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمية مبدئه لان جزءه وهو التجرد عدمى وان كان بشرط التجرد
لزم جواز ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات بالذات الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدأية مع انّ
كون شيء من الممكنات مبدأ لجميع الممكنات حتى نفسه وعلله ممتنع بالذات والجواب انّ كل ذلك لذاته الذى
هو وجود خاص يخالف لسائر الوجودات فلا يلزم اطراد حكمه فى جميع الوجودات واحتج
الامام الرازى على مطلوبهم بان الوجود طبيعة نوعية وهى لا تختلف لوازمها بل يجب
لكل فرد منهما ما يجب للاخر فالوجود ان اقتضى العروض واللاعروض لم يختلف ذلك فى
الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب فى وجوبه الى مرجح منفصل
والجواب المنع عن كونه طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك فيجوز ان تكون
الوجودات الخاصة متخالفة بالحقائق ويجب لوجود الواجب التجرد وتمتنع عليه المقارنة
والممكن بالعكس مع اشتراك الكل فى صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق
العرضى اللازم على معروضاته واحتج الفلاسفة بان الوجود لو كان زائدا على ماهيته
لزم كون الشيء قابلا وفاعلا معا وتقدم الشيء بوجوده على وجوده وامكان زوال وجود
الواجب بيان ذلك ان الماهية تكون قابلة للوجود من حيث المعروضية فاعلة له من
حيث الاقتضاء وان الوجود حينئذ يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض
فيكون ممكنا يفتقر الى علته هى الماهية لا غير وكل علة فهى متقدمة على معلولها بالضرورة فتكون
الماهية متقدمة بالوجود على الوجود مع ان الوجود اذا كان ممكنا كان جائز الزوال
نظرا الى ذاته واجيب عن ذلك بمنع استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا معا وبمنع ضرورة

تقدم العلة على المعلول بالوجود وانما الضرورى تقدمها عليه بما هى علة له فان كانت
بالوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما فى اللوازم الذاتية للماهية فانما تقدمها
ولكن لا بالوجود واما امكان زوال وجود الواجب فانما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها
مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود سوى ما يمتنع زواله نظرا الى ذاته هكذا فى شرح
المقاصد واعلم ان الذى استنبطناه من مذهب الامامية هو ان الله سبحانه فى كونه
موجودا عالما قادرا ليس محتاجا الى ما عدا ذاته حتى الى الوجود الذى يكون غير ذاته
والعلم والقدرة كذلك فهو موجود بنفس ذاته وحيث ان الوجود هو ما به الموجودية
فيصدق على الله سبحانه انه موجود وانه وجود وكذلك العالم والعلم والقادر
والقدرة ونحو ذلك بخلاف الممكن فانه موجود ولا يصدق عليه انه وجود وهكذا
سائر الصفات ولعله المراد من حديث كتاب التوحيد عن هشام بن سالم قال
دخلت على ابى عبد الله فقال لى اتنعت الله قلت نعم قال هات فقلت هو السميع
البصير قال هذه صفة مشترك فيها المخلوقون قلت وكيف تنعته فقال هو نور لا ظلمة
فيه وعلم لا جهل فيه وحق لا باطل فيه فخرجت من عنده وانا اعلم الناس بالتوحيد
قال مولانا المجلسى فى البحار النور هو الوجود لانه منشأ الظهور انتهى هذا آخر المقدمة
ولنشرع فى مسائل هذا المقصد ومن الله الاستعانة فى التوفيق والهداية .

الفصل الاول

فى اثبات الصانع تعالى

والطريق الاول انه لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان
ممكنا فلا بد ان يكون له علة وننقل الكلام اليها فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو
محال او ينتهى الى الواجب وهو المطلوب .

وهذا الطريق كما ترى متوقف على امرين الاول امتناع وجود الممكن بدون

العلة والثانى بطلان الدور والتسلسل اما الاول فقد استند فيه تارة الى بطلان
الترجيح بلا مرجح بالضرورة واخرى الى ان الامكان يستلزم تساوى الوجود والعدم بالنسبة
الى ذات الممكن ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان ولكن هنا
اشكال عويص لا بد من دفعه وهو ان غاية ما يثبت من التقسيم الى الواجب والممكن
والممتنع ان ماهية الممكن لا تقتضى احد الطرفين على حد اقتضاء الواجب الوجود
والممتنع العدم بحيث لا يمكن انفكاك الوجود والعدم عنهما اصلا ولكن لا يلزم من هذا ان
لا يقتضى الممكن احد طرفيه اصلا فيجوز ان يكون اقتضاء الممكن الوجود كاقتضاء طبيعة
الارض المركز وطبيعة النار المحيط اى ذاخلى وطبعه يكون موجودا مثلا واذا منعه مانع
يكون معدوما فيجوز ان يكون هناك احد الممكنات موجودا ازلا وابدا لا اقتضاء
الذاتى وعدم موانعه من غير افتقار الى علة موجودة تغايره وهذا غير اولوية احد
طرفى الممكن بالنظر الى ذاته الذى ابطله المحققون بوجوه عديدة فانها هى الاولوية التى
كانت كافية فى وجود الممكن ونحن لا نقول بذلك وانما مرادنا نجوز ان يكون فى ماهية
الممكن اقتضاء وميل الى وجوده بحيث اذا انضم اليه رفع الموانع كان بنفسه موجودا
وما ذكره المحققون من الادلة لا تنهض بابطال هذا الوجه فان قلت عدم المانع لا بد ان
يكون مستندا الى علة فينقل الكلام اليها قلت يجوز ان يكون عدم المانع ضروريا كعدم اجتماع
النقيضين فان قيل لا بد ان يكون علة وجود الممكن امرا موجودا وعلى ما قلت فان علة
الممكن مركبة من ماهية الممكن وعدم الموانع والمركب من الموجود والمعدوم معدوم قلت
لا نسلم ضرورة تركيب العلة التامة من الموجودات ولم يقم دليل عليه وانما الممتنع بالضرورة
هو تاثير المعدوم فى الموجود وهو غير لازم فان المؤثر فى الوجود هو الفاعل وعدم المانع
مما يتوقف تاثيره عليه ان قلت اذن فالمؤثر فى وجود الممكن هو نفس ذاته والعلة
لا بد ان تكون متقدمة على معلولها بالوجود فيلزم تقدم وجود الممكن على وجوده قلت
قد تقدم فى الجواب عن احتجاج الفلاسفة على امتناع زيادة وجود الواجب ان اللازم
تقدم العلة على معلولها بما هى علة به لا بالوجود خاصة فان لوازم الماهية تكون من

آثار الماهية وهي لا تتقدّمها بالوجود كما لا يخفى فالقول لفيصل ان لا اشكال لا محيص
عنه بناءً على ان الصّفات الضروريّة للذات ليست محتاجة الى علّة فاعليّة كما
يستفاد من كلام جملة من العلماء منهم القوشجي في شرحه للتجريد وان تقدّم العلّة
بالوجود على المعلول ليس بكلّي كما مرّ في الجواب عن احتجاج الحكماء و امّا اذا قلنا انّه
لابدّ للاتصاف من علّة كيف ما كان كما يستفاد من كلام جملة من المحققين ومنهم
المحقق الدّواني وقلنا ايضاً انه لابدّ لعلّة الوجود ان تتقدم عليه بالوجود مستنداً
الى دعوى البداهة كما هو مذهب الحكماء فحينئذ يندفع الاشكال بان يقال لابدّ
لاتصاف الممكن الّذي قلت باقتضائه وجوده من علّة مؤثرة ولا يجوز ان تكون عدم
المانع فان تأثير العدم في الوجود باطل بالضّرورة فالعلّة هي الماهية فيلزم تقدّم الممكن
بوجوده على وجوده او امر خارجي وهو المطلوب لكن يشكل حينئذ بانّهم قسموا المفهوم الى الواجب
والممكن وقالوا انّ الواجب ما يقتضي بذاته الوجود فان كان اقتضاء الممكن للوجود
لا يكفي عندكم لوجوده بل لابدّ للاتصاف من علّة اخرى والّا لزم تقدم الشيئ بوجوده
على وجوده لم يكف ذلك في الواجب ايضاً فلابدّ لاتصافه بالوجود من علّة فان كان
هي ذاته لزم تقدمه على نفسه بالوجود ولكن التامل البالغ يقضي بان التقسيم الى الواجب
والممكن على طور الحكماء امر يرجع الى شيئ آخر وهو ان الموجود امّا عين الوجود
بمعنى ما به الموجودية فيكون عدمه محالاً وهو واجب الوجود وامّا ان يكون غيره فلابدّ
من اتصافه من علّة وعلى هذا لا يرد شيئ ممّا ذكره ومن السوانح التي فضّلني الله
تعالى ربّي بها ولنا مسلك آخر في تحرير الدّليل انّا اذا تاملنا جزمنا بانّه في الخارج ليس
شيئ محقق الّا الاشخاص الهويات وليس في التحقق الخارجي حظّ للاكوان والوجودات وانّما
هي من المعقولات الثانية الّتي تنتزعها العقول من الماهيات المتقررة وفعليّة الهويات
ويوافقنا على هذا التصريح المحققين امثال الشيخ الرّئيس وغيره واذا كان الحال
على هذا المنوال فلا وجه لتقسيم المفهوم باعتبار الوجود الى الواجب والممكن والممتنع
واجراء الدّليل على اثبات الواجب باعتبار التّرديد في وجوب وجود الماهية وامكانه

ص ٣١ لانّه اذا لم يكن المتحقّق في الخارج الّا الهويّات دون الوجودات فانّما يكون المستغني
عن المؤثّر والمفتقر اليه نفس الماهيّات وانّما الوجود من المستتبعات كما هو مذهب
القائلين بالجعل البسيط واذا تقرّر ذلك فالتحقيق في التقسيم ان الهويّة المتقرّرة
في الخارج امّا يمتنع عليها البطلان بالنظر الى ذاتها فهو الواجب الوجود الحقّ بمعنى ابد
الموجوديّة وامّا ان لا يمتنع فامّا ان تكون قابلة للفعليّة والبطلان على حدّ سواء اولا
فعلى الاوّل لا بدّ لها من علّة والّا لزم الترجيح بلا مرجّح وعلى الثاني فامّا البطلان
راجح فمن الواضح افتقار الجانب المرجوح الى علّة وامّا جانب الفعليّة راجح فنقول لكن
حينئذ البطلان ام لا وعلى الثاني يكون عليها البطلان ممتنعا وقد فرض جوازه وعلى الاوّل فان
كان امكان البطلان بدون سبب البطلان لزم ترجيح المرجوح وهو افحش وان كان بسبب
فلا بدّ ان يكون نقيض هذا السبب سببا للجانب الراجح للعلم الضروري بانّ تحقّق
امر متوقّف على عدم علّة نقيضه والّا لزم اجتماع النقيضين واذا ثبت ان الجانب
الراجح في وقوعه مفتقر الى علّة يكون مفتقرا الى علّة مؤثّرة البتّة لما تقرّر من احتياج
كلّ معلول الى علّة فاعليّة والعلّة المؤثّرة لا تكون عدما بالبداهة فامّا ان تكون
ممكنة فيجري الكلام فيها وامّا ان تكون واجبة فيثبت المطلوب ثمّ اعلم انّه قد انكر
احتياج الممكن الى المؤثّر جماعة كديمقراطيس اتباعه القائلين بان وجود السموات
بطريق الاتفاق واستدلّوا عليه بوجوه الاوّل انّه لابدّ للمؤثّر من التأثير وثبوت
امر في امر محال لانّه لو اتّصف شيء بالمؤثّريّة لكانت المؤثّريّة لكونها وصفا محتاجا الى
الموصوف ممكنة محتاجة الى المؤثّر فتحقّق هناك مؤثّريّة اخرى وينقل الكلام اليها حتّى
يتسلسل والجواب انّ المؤثّريّة من الامور الاعتباريّة الثاني ان التأثير امّا ان يكون
حال وجود الاثر وهو تحصيل للحاصل وحال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب
ان المؤثّر يؤثّر في الاثر من حيث هو لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم
الثالث ان التأثير امّا في نفس ماهيّة الممكن او في الوجود او في الاتّصاف وعلى الاوّل
يلزم تخلّل الجعل بين الشيء ونفسه والثاني والثالث امران اعتباريّان والجواب انّ

التأثير في نفس الماهية بمعنى اخراجها من اللاليس الى الليس كما هو مقتضى الجعل البسيط لا بمعنى صر ۳۱
جعل الماهية ماهية حتى يلزم التخلل الرابع ان الممكن لو احتاج في وجوده الى علة
لاحتاج في عدمه ايضا والتالي باطل لكون العدم غير قابل التأثير والجواب بمنع بطلان
التالي فان انتفاء علة الوجود علة للعدم هذا كله الكلام في الامر الاول اما الامر الثاني
وهو بطلان الدور والتسلسل فنقول اما بطلان الدور فظاهر لاستلزامه تقدم
الشيء على نفسه وهو ان كان جائزا اذا كان من جهتين ولكنه في المقام من جهة واحدة
وهي الوجود او الماهية كما حققناه اما التسلسل فبوجوه الاول برهان التطبيق وهو
انا نفرض من معلول معين بطريق التصاعد سلسلة غير متناهية ومن الذي فوقه
اخرى كذلك ثم نطبق الجملتين من مبدأيهما فان وقع بازاء كل واحد من الاولى واحد
من الثانية لزم تساوي الكل والجزء وهو محال والا فقد وجد من الاولى جزء لم يكن
بازائه جزء من الثانية فتناهت الناقصة وبتناهيها تناهت الزائدة اذ زيادتها عليها انما هي بمقدار
متناه وهو مقدار ما بين المبدأين اعترض عليه بوجهين الاول النقض بالحركات الفلكية والحوادث اليومية
والنفوس الناطقة والاعداد والجواب انا لا نقول بعدم تناهي شيء من ذلك نعم يرد هذا الاشكال على الحكماء
القائلين بعدم تناهي الحوادث والنفوس الناطقة واعتذارهم بان التطبيق انما يجري في الامور الموجودة المترتبة
واما الامور المعدومة والمتعاقبة في الوجود فليس لها سلسلة غير متناهية في الذهن
او الخارج حتى يجري فيها التطبيق وهكذا المجتمعة الغير المترتبة لجواز ان يقع احاد كثيرة
من احداهما بازاء واحد من الاخرى غير مقبول فان العقل يحكم بجريان التطبيق في كل
سلسلة غير متناهية اذا كان لاجزائها حظ من الوجود وان لم تكن بجميعها موجودة
في الحال فانا نعلم ان هذه السلسلة زائدة على نفسها اذا نقصت بواحدة مثلا اما
المجتمعة الغير المتناهية فيمكن فيه اجراء برهان التطبيق بانه لا شك ان مجموع الكل
متوقف على مجموع ما اذا سقط عنه واحد وهكذا ذلك المجموع على مجموع ما اذا سقط منه
واحد وهلم جرا فالامور الغير المتناهية مطلقا ترجع الى امور غير متناهية مترتبة
فيجري التطبيق بين المجموعات فان قيل لا يلزم من تناهي المجموعات تناهي الاحاد لجواز

اشتمال كل مجموع على احاد غير متناهية قلنا ليس كك فان اول مجموع منها لا بد ان يكون
مركبا من الاثنين وما فوقه لا يكون الا بزيادة واحد وهكذا او لا يكون الزائد على المتناهي
بالمتناهي الا متناهيا الثاني ان المحال انما لزم من مجموع امور ثلثة لا تناهي العلل والمعلولات
وفصل عدد متناه منها حتى تحصل جملة اخرى وتوهم انطباق احدهما على الاخرى على نحو
المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم منه استحالة كل من اجزائه وفيه انا نعلم بالضرورة
ان شيئا من هذه الامور الثلثة ما عدا عدم التناهي ليس محالا الوجه الثاني برهان التضايف
وهو ان التضايف الثابت بين العلة والمعلول يستدعي تساوي عددهما واذا فرضنا سلسلة
من العلل والمعلولات غير متناهية فلا شك ان الاول من هذه السلسلة معلول وليس
بعلة فلا بد ان يكون في الاخر علة ليست بمعلول حتى يحصل التساوي وبذلك يتحقق التناهي
ويجري ذلك فيما اذا فرض عدم التناهي في الجانبين معا بان ناخذ من معلول معين في
الاوساط ونتصاعد الى جانب العلل ومن علة معينة كذلك فنتنازل في جانب المعلولات فيثبت
التناهي في كلا الجانبين الثالث البرهان العرشي وهو انه ما بين المعلول المعين
وكل علة من العلل الواقعة في سلسلة اللاتناهي متناه لانه محصور بين حاصرين اعني
هذا المعلول وتلك العلة فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على ذلك الا بواحد من جانب
العلل فان ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخير اذا
كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد
فقط فكان الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد الرابع انه لو وجدت سلسلة غير متناهية
فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف اما ان تكون مساوية لاحادها او اكثر وكلاهما
ظاهر البطلان وان كان اقل فهو ايضا باطل لان الاحاد تشتمل على جملتين احداهما بقدر
عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما
ان تكون من الجانب المتناهي او الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف
وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين تفرض منقطعا فيحصل جانب متناه فيتأتى
الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة

بين حاصرين هما طرف السلسلة والمنقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدد
الالوف كما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع
الاحاد وتلك العدة من الالوف والمتألفة من الجملة المتناهية الاعداد والاحاد
متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف يقع في جانب
المتناهي فيكون متناهيا ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدء عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف
تسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي الالوف بالضرورة فيلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزاءها جملة
واحادا على ما مر وبهذا قد تم اثبات كلتا المقدمتين وهما افتقار الممكن الى المؤثر واستحالة الدور
والتسلسل وقد وقع الاشارة الى كليهما في كلمات اولياء العصمة الذين اوتوا العلم من معدنه واليهم تنتهي
المعارف والعلوم الحقة ففي الكافي عن الصادق ع في جواب سؤال هشام ما الدليل عليه؟ قال ابو عبد الله ع
وجود الافاعيل دلت على ان صانعها صنعها الا ترى انك اذا نظرت الى بناء مشيد مبني علمت ان له
بانيا وان كنت لم تر الباني ولم تشاهده وفي التوحيد سأل ابو شاكر الديصاني ابا عبد الله ع ما الدليل على
ان لك صانعا قال وجدت نفسي لا تخلو من احدى جهتين اما ان اكون صنعتها وكانت موجودة او صنعتها وكانت
معدومة فان كنت صنعتها وكانت موجودة فقد استغنت بوجودها عن صنعتها وان كانت معدومة
فانك تعلم ان المعدوم لا يحدث شيئا فقد ثبت المعنى الثالث ان لي صانعا
وهو الله رب العالمين فقام وما اجاب جوابا وفي الخبر المشهور بالاهليلجية عن الصادق ع
اما اذا ابيت الا التمادي في الباطل فاعلمني متى خلقت اي الاهليلجة نفسها ودبرت
خلقها قبل ان تكون او بعد ان كانت فان زعمت ان الاهليلجة خلقت نفسها بعد ما كانت
فان هذا لمن ابين المحال كيف تكون موجودة مصنوعة ثم تصنع نفسها مرة اخرى
فيصير كلامك الى انها مصنوعة مرتين ولئن قلت انها خلقت نفسها ودبرت خلقها
قبل ان تكون ان هذا من اوضح الباطل وابين الكذب لانها قبل ان تكون ليس بشيء
فكيف يخلق لا شيء شيئا وكيف تعيب قولي ان شيئا يصنع لا شيئا ولا تعيب قولك ان
لا شيء يصنع لا شيئا فانظر اي القولين اولى بالحق الحديث وفي الاحتجاج في حديث
طويل قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم رداً على الدهريين او لستم تشاهدون

الليل والنهار واحدهما بعد الآخر فقالوا نعم فقال اترونهما لم يزالا ولا يزالان فقالوا نعم
فقال الاجتماع عندكم كمن اجتماع الليل والنهار فقالوا لا فقال عليه السلام واذا ينقطع احدهما
عن الآخر فيسبق احدهما فيكون الثاني جاريا بعده فقالوا كذلك هو فقال قد حكمتم بحدوث
ما تقدم من ليل ونهار ولم تشاهدوهما فلا تنكروا قدرة المحدثين ومثال هذا
الحديث يرجع الى برهان التطبيق كما لا يخفى .

الطريق الثاني

وهو الذي لا يتوقف على بطلان الدور والتسلسل لان جميع ما في الوجود من الممكنات
امر موجود اذ لو كان معدوما لكان جزء من اجزائه معدوما وما فرض لم يكن الا الاحاد الموجودة
فقط ولا شك انه ممكن لاحتياجه الى كل واحد من الممكنات المأخوذة فيه والمحتاج و
على الاقل الى الممكن ممكن فيحتاج الى علة فعلته اما نفس المجموع او جزءه او امر خارج
عنه والاول باطل ضرورة وجوب تغاير العلة والمعلول وتقدمها عليه ومن البديهي
امتناع تقدم الشيء على نفسه وتغايره كذلك والثاني ايضا باطل لان علة الكل يجب ان
تكون علة لكل جزء لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل جزء لكان
بعض الاجزاء معللا بعلة اخرى فلا يكون ما فرض علة المجموع وحده علة له بل لبعضه
فقط واذا كان علة لكل جزء فيكون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله واذا بطل القسمان
الاولان تعين الثالث فيكون علته امرا موجودا خارجا عن جميع الممكنات وهو الواجب
لذاته واورد عليه بانه ان اريد بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه
ووجوب تقدمها على المعلول ممنوع فان مجموع الاجزاء المادية والصورية جزء من العلة
التامة مع امتناع تقدمها على المعلول الذي هو عين مجموع الاجزاء وايضا جميع الموجودات
المركب من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الاجزاء وعلته التامة نفسه اذ
ليس جزء منه ضرورة احتياجه الى بقية الاجزاء ايضا ولا خارجا عنه اذ لا خارج عنه
فتعين ان يكون نفسه وايضا العلة التامة مجموع امور كل واحد منها متقدم عليه وكلا

منه تقدم المجموع فان جميع اجزاء الشيء غير متقدم عليه بل هو عينها مع ان كلا منها
متقدم عليه وان اريد بالعلة العلة الفاعلية فيجوز ان يكون جزءه ولا يلزم منه
ان يكون علة لنفسه و علله فانما يلزم ذلك لو كان علة تامة للكل اذ ح لا يتوقف الكل
على ما هو خارج عنه لكن المفروض كونه علة فاعلية وهو لا ينافي الاحتياج الى الغير
والجواب عنه بوجهين الاول باختيار ان المراد من العلة العلة التامة وتغايرها عن
المعلول ضروري لان العلة التامة اما عين العلة الفاعلية او ما هي جزء منه ومحال
ان تكون العلة الفاعلية عين المعلول لوجوب تقدمها على المعلول بالضرورة واذا لم
تكن الفاعلية عين المعلول لم تكن العلة التامة التي هي عينها او ما هي جزء منها
عين المعلول بضرورة استلزام تغاير الجزء تغاير الكل واما وجوب تقدم العلة التامة
على المعلول فلا وجه لمنعه ايضا فان العلة التامة موقوف عليها المعلول ولا شبهة في
تاخر الموقوف عن الموقوف عليه واما العلل المادية والصورية فلها حيثيتان احدهما
ان يلاحظ ويعتبر كل منهما على حدة من غير اعتبار ارتباط احداهما بالاخرى وعروض الصورة
للمادية وبهذا الاعتبار هي اجزاء للعلة التامة ومتقدمة على المعلول بمرتبتين
والاخرى اعتبارهما مع ارتباط احداهما مع الاخرى وفي هذا الاعتبار يحكم بكونهما اجزاء
للمعلول متاخرة عن حيثية الاعتبار الاول اما المجموع المركب من الممكن والواجب فامكانه
انما هو باعتبار الهيئة التركيبية والجزء الاخر وح لا نسلم ان العلة التامة فيه نفس
المعلول وانما هي مركبة من علة فاعلية هي ذات الواجب سبحانه المستغني عن العلة
ومن علل مادية وصورية وغائية اما المعلول فهو المركب الحاصل من الهيئة العارضة
للجزء الواجب والممكن وبالجملة المعلول في المقام انما هو الهيئة التركيبية والجزء الاخر
الممكن وهذا لا يتصور في المجموع الذي يكون جميع اجزائه ممكنا اما قوله العلة
التامة مجموع امور الخ فانما يفيد لو كان تقدم العلة التامة على المعلول باعتبار تقدم
اجزائه فقط وليس كذلك فانها عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول والعقل يحكم
بتقدم الموقوف عليه على الموقوف مع قطع النظر عن تقدم اجزائه الثاني باختيار ان المراد

العلة الفاعلية وتغايرها عن المعلول الذى هو بجميع اجزائه ممكن ضرورى نعم يتصور كونها جزءً فى المجموع الذى يكون ذلك الجزء منه مستغنيا عن المؤثر كما لا يخفى.

ومن هذا الطريق

ان يقال لو انحصر الموجود فى الممكنات لم يمتنع عدم شيئ منها ولا جميعها لفرض كونها ممكنة بجميع اجزائها ولا امتناع فى عدم الممكن مع ان الشيئ ما لم يمتنع عدمه لم يوجد اصلا فلا تكون السلسلة موجودة اما ان الشيئ ما لم يمتنع عدمه لم يوجد فاستدلوا عليه بانه لو كفى الاولوية الخارجية فى وقوع احد طرفى الممكن فان امكن مع ذلك وقوع الجانب المرجوح فلنفرض وقوعه مع الاولوية تارة وعدم وقوعه معها اخرى فيلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بل ترجيح المرجوح وان لم يمكن فقد انقلبت الاولوية وجوبا وهو خلف قال بعض المحققين بعد ذكر هذا القسم من الدليل واذا تحققت ذلك علمت انه اقوى الطرق الواقعة فى هذا المسلك واوثقها واقومها

الطريق الثالث

طريق الحدوث وهو طريق المتكلمين واشير اليه فى الكتاب العزيز لقوله سنريهم اياتنا فى الآفاق وفى انفسهم ولِيستدل ابراهيم الخليل عنده وبه الاجرام الفلكية وحاصل هذا الطريق ان العالم محدث وكل محدث فله محدث فالعالم له محدث اما الصغرى فقد اتفق عليها اهل الملل سواء المسلمون وغيرهم ووافقهم فيها جمع من اساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة من العصر القديم الى زمان ارسطاطاليس انما القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء وابدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا ثم تبعه جملة من تلامذته والفوا فيه الكتب والعمدة هو الاستدلال بالحجة فنقول ان العالم اما جواهر او اعراض وكلاهما حادثان اما الجواهر فلانها

لا تخلو من الحوادث ضرورة انها لا تخلو من المكان وهي اما ساكنة فيه او متحركة والحركة
والسكون كلاهما امران حادثان فانهما عبارة عن الكون الاول في المكان الثاني والكون
الثاني في المكان الاول فهما مسبوقان بالغير ولا شيئ من القديم بمسبوق بالغير
وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث بالضرورة واما الاعراض فهي لتوقفها على الجواهر
اولى بالحدوث وبوجه اخر الاجسام لا تخلو عن الحوادث المتناهية وكل ما كان كذلك
فهو حادث اما الاول فلانها لا تخلو من الحصول في الحيز وانواعه من الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وكلها اكوان للمتحيز وليست نفس المتحيز او الحيز لكونها
نسبا بينهما فلا تكون عين احدهما مع كونها تتعاقب وتتبدل عند حصول المتحيز في الحيز
مرة بعد اخرى ولا شيئ منهما يتبدل ذاته فلا بد انها زائدة عليهما وليست قديمة غير
متناهية لانها مستلزمة للكون في الزمان وكل من اجزاء الزمان ومجموعه مستلزم للحدوث
لما عرفت من بطلان اللاتناهي فالحدوث والتناهي لازم لهذه الاكوان ولا ريب
ان الجسم لا ينفك عنها لانه واجب الحصول في حيز ما فان كان ذلك الحصول غير
مسبوق بغيره فهو اول كون له في الوجود وذلك ان الحدوث وان كان مسبوقا بحصول
فاما في ذلك الحيز وهو السكون او في غيره وهو الحركة فاذن الجسم لا ينفك عن
الاتصاف بحادث وما كان كذلك فهو حادث وبوجه ثالث انه لا يمكن ان يكون شيئ
من الاجسام الاول بوجوده اذ لو كان كذلك فهو من حيث كونه الموجود الاول اما انه كان
متحركا او ساكنا وكلاهما باطلان لاستلزامهما الزمان وملزوم الحادث حادث متناه فالحركة
والسكون امران حادثان فلا يمكن ان يكون الجسم اولا في الوجود ولقد اورد على
القول بحدوث العالم امور كثيرة لا بد من التعرض لجملة منها والجواب عنها فنقول
الايراد الاول انه لا بد ان يبحث عن معنى كون العالم محدثا وما هو محل النزاع في
البين واذا لخصنا محل النزاع علمنا امتناع القول بالحدوث وبيانه من وجهين
الاول ان الحدوث اما انه يفسر بكون الشيئ مسبوقا بالغير او كونه مسبوقا
بالعدم وعلى اي حال فلا ريب ان المسبوقية عبارة عن التاخر المضائف للتقدم

ومن المعلوم ان التقدم على اقسام خمسة هي التقدم بالعلية والطبع والشرف والمكان والزمان
ومن الظاهر ان المراد من التقدم في المقام لا يمكن ان يكون سوى القسم الاخير وهو التقدم
بالزمان والتقدم بالزمان باطل في المقام مع كونه مستلزما لقدم العالم الذي اراده
البطالكه وهو خلف اما كونه باطلا فلانه لو كان تقدم الباري تعالى على العالم بالزمان
لزم ان يكون الباري تعالى زمانيا وهو مستلزم لحدوثه تعالى عن ذلك وان يكون
للزمان زمان وهو مستلزم للتسلسل المحال واما كونه مستلزما لقدم العالم فلانه
اذا كان هذا التقدم زمانيا ولا بد منه لتقدم الباري تعالى على العالم فلزم ان لا يكون
للزمان بداية ويلزم منه القدم هذا اذا فسرتم حدوث العالم بالمسبوقية
بالعدم او الغير وسلمتم انحصار التقدم في الوجوه الخمسة فاما اذا فسرتم بشيء
اخر او ادعيتم للتقدم قسما اخر فيجب عليكم بيانه حتى نقع فيه البحث والجواب ان
المراد من الحدوث هو ما ذكروا لكن لا نسلم انحصار التقدم في الوجوه الخمسة اذ لا شك
في تقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض وكذا تقدم الباري سبحانه على الحادث المعين
وهو ليس بالعلية اذ لو كان كذلك لكان الجزءان من الزمان معا لانه حكم المترتبين
بالعلية فلا يكون الزمان منقضيا وليس ايضا بالطبع فان المتقدم كذلك ايضا يكون موجودا
مع المتاخر كالواحد مع الاثنين وليس كذلك في الزمان وليس ايضا بالشرف والمكان
وهو ظاهر وليس بالزمان لانه لو تقدم جزء من الزمان على الاخر بالزمان لزم ان
يكون للزمان زمان وكذا لو كان تقدم الباري تعالى على حادث اليوم مثلا بالزمان
لكان الباري سبحانه من الزمانيات فلا بد ان يكون هناك قسم سادس هو المتحقق
في تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وفي تقدم الباري تعالى على حادث بالخصوص واذا
كان قسم من التقدم موجودا في تقدمه تعالى على حادث خاص فليكن ذلك القسم هو
المتحقق في تقدمه على مجموع العالم وهو ملاك مسبوقية الحادث بالعدم او الغير وقد
اورد الصدر الشيرازي على هذا الجواب بعدم تسليم ان تقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض ليس بزماني كيف وان مصداق الحمل ومطابق الحكم بهذا النحو من التاخر والتقدم

نفس اجزاء الزمان بلا ملاحظة امر اخر غيرها ولكنه اجاب بجواب اخر وهو انا لا نسلم
ان الزمان لو كان له بداية وجب ان يكون له عدم قبل وجوده اذ التناهي في المقدار
سواء كان قارا او غير قار لا يستدعي لمسبوقيته بالعدم وذلك كتناهي البعد المكاني في
المقدار فانه لا يستدعي كونه مسبوقا بالعدم فكذا احكام التناهي للزمان وان مجرد
تناهيه لا يوجب مسبوقيته بعدم سابق عليه كما ان تناهي الفلك الذي هو محدد
جهات الامكنة لا يستلزم تأخره عن امر متقدم موجود او موهوم خلاء او ملاء
تاخرا مكانيا فكذلك تناهي الزمان الذي هو محدد جهات الازمنة وعرش الزمانيات
لا يستلزم تاخره عن امتداد زماني موهوم او موجود تأخرا زمانيا وان كان الوهم يعجز
عن ادراك تناهيه كما يعجز عن ادراك انه ليس وراء الفلك شيء خلاء ولا ملاء
مع ان الزمان وان كان غير مجتمع الاجزاء بالنسبة الى مدارك المسجونين في سجن الزمان والمكان
لكنه بالنسبة الى القدوس الحق والمجردات متصل قار فيجري فيه برهان التطبيق وغيره ٦-١١٠٩٢
فثبت تناهيه من جانب المبدأ انتهى ويرد على كلامه اولا ان مراد المتكلمين لعله انه لا شبهة
في ان التقدم والتاخر الواقع بين اجزاء الزمان لا يستدعي وجود زمان مغاير للمنتسبين
فليكن تقدم العدم على الزمان ايضا غير مفتقر الى زمان هناك وثانيا ان قياس الزمان
المتناهي من جانب المبدأ على المكان المتناهي في باب عدم استلزامه عدم المكان سابقا ليس
مع الفارق لانا نعلم قطعا ان اجزاء الامكنة النائية عنا وان كانت غائبة عنا وكذا
المكان وان كان متناهي الاطراف موجود في نفس الامر لهذا يصدق قولنا مكة
موجودة في نفس الامر بخلاف ما لو قلنا الامس موجود وما قال الفاضل المحقق الخونسوري
في الشمس لبازغة من ان مطابق القبلية والبعدية المانعتين من الاجتماع لا نتعقلها
الا حيث يكون امتداد محقق او موهوم واذا رفع الزمان وامتداده من البين لم يبق
في يد العقل ما ياتي له الحكم فيه بالقبلية والبعدية بل اذا جرد اللحاظ عن الزمان
واستمراره فلا يستطيع العقل الا الحكم بالوجود المحض والعدم البحت ولا يتمكن من
الحكم بالوجود بعد العدم اصلا فهو مدفوع بالنقض الحلي اما الاول فبالمكان فانا لا نتعقل

ان يكون وراء تلك الافلاك شيء لا خلاء ولا ملاء مع حكمنا بان العدم المحض الذي
يقولون به وراء الفلك محيط بالفلك يقبل الانقسام بانقسام السطح الاعلى للفلك
وانه قابل لان يوجد فيه ممكنات اخر من الاجسام والجسمانيات كما ان الافلاك وجدت
ايضا في العدم المحض ايضا اذا فرضنا ارتفاع الافلاك من البين نعلم قطعا ان
ابعاد العدم الذي وراء الفلك تزيد على ما هو الان بسبب انضمام العدم الذي يحصل
بسبب فرض ارتفاع الافلاك فيلزم ح ان ما فرض عدما محضا للبعد المجرد يكون بعدا
مجردا فيلزم الخلف واما الثاني فهو ان برهان التطبيق ونحوه كما يقتضي تناهي الابعاد
يقتضي تناهي الزمان من جانب المبدأ ايضا فالقول بتناهي الزمان كالقول بتناهي الابعاد
متعين والكناه الانفكاك بين الواجب تعالى وبين الزمان كالكناه كيفية كون ما وراء
الفلك لا خلاء ولا ملاء يجوز ان يكون مما لا سبيل للعقول البشرية اليه .

الوجه الثاني انه لا يخلو من انه لصحة وجود العالم بداية ام لا على الاول
يلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان وهو محال وعلى الثاني تداعى فتم بجواز قدم العالم
والجواب انه فرق بين صحة ازلية الحادث وازلية الصحة والاول ممتنع غير لازم
والثاني لازم غير ممتنع الايراد الثالث ان العالم تابع في وجوده للمؤثر فالمؤثر بتمام ماله
دخل في تاثيره هل يكون حاصلا في الازل ام لا فان كان حاصلا في الازل امتنع
تخلف وجود العالم عنه فيكون قديما وان كان غير حاصل كذلك فهو يحتاج الى ضم
ضميمة وتلك الضميمة تحصل بعد ذلك فيكون حصولها بسبب مؤثر فينتقل الكلام اليه
فاما يلزم الدور او التسلسل والجواب انا نختار ان تمام ما به التاثير لم يكن حاصلا
في الازل قوله حدوث ذلك المرجح يستدعي مرجحا اخر ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم
لزوم التسلسل لم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح هو مصلحة وحكمة خفية علم الله تعالى
اشتمال الوقت الخاص عليها لذاته وتلك المصلحة وان كانت حادثة الا ان حدوثها
موقوفة الى حدوث حاملها وهو الوقت المشتمل عليها والوقت وان كان حادثا الا ان
مرجح وجوده هو علته الغائية المشتملة عليها اعني المصلحة وشبهة الدور فيه مندفعة

لاختلاف الجهتين الايراد الثالث ان العالم لو كان محدثا لاحتاج الى المؤثر والمؤثرية
امر ثبوتي فيحتاج الى المؤثر ايضا وهكذا فيتسلسل والجواب انها وان كانت امرا ثبوتيا الا انه امر اعتباري
والتسلسل في الاعتباريات منقطع بانقطاع الاعتبار الرابع ان كل محدث فانه مسبوق
بالامكان والامكان يستدعي محلا يقوم به وهو الهيولى وذلك المحل ان كان حادثا لزم ان
يكون امكانه سابقا عليه له محل آخر والكلام فيه فيتسلسل وان كان ذلك المحل اعني الهيولى
قديما فلا شك ان الهيولى لا تنفك عن الجسمية فيكون الجسم قديما والجواب ان الامكان
امر عدمي لا يحتاج الى المحل وعلى تقدير كونه ثبوتيا اعتباري يكفي لقيامه نفس الماهية
الخامس ان العالم لو كان محدثا لكان المؤثر القديم فيه قادرا وكون القادر القديم في المحدث
محال لانه لا يخلو من انه كان قادرا على ايجاده في الازل ام لا على الاول يلزم قدم الحادث
وعلى الثاني يلزم العجز وايضا فان القادر هل هو قادر على ايجاد المحدث بعد وجوده ام لا
على الاول يلزم ايجاد الموجود وعلى الثاني انقلاب القدرة الى العجز والجواب ان العجز هو عدم
القدرة على الممكن بما هو ممكن لا مع شرط يكون به ممتنعا وازلية الحادث وكذا وجوده بعد وجوده
امر محال فلا تتعلق القدرة به السادس ان العالم لو كان محدثا لكان الله سبحانه عالما
بالجزئيات وهو مستلزم للتغير في ذاته والجواب منع لزوم التغير في الذات بتغير الاضافات
السابع ان العالم لو كان محدثا كان محدثه مختارا والفعل الاختياري لا بد فيه من غرض
فيلزم ان يكون المحدث وهو الله مستكملا بالغير لحصول غرضه منه والجواب منع كون الغرض
مطلقا مناسبا للكمال وجابرا في مقابلة النقص في الذات بل يكفي الاولوية وترتب المدح والثناء
الثامن ان الايجاد اذا كان احسانا فتركه في الازل نقص والجواب ان ترك الاحسان مع صلاحية
المحل نقص لا بدون ذلك وازلية الحادث امر ممتنع عليه التاسع انا ما رأينا بيضة
الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة فلو جوزنا خلاف ما شاهدنا لزمنا خلاف جميع
القضايا المطردة حتى يجوز ان يرى لك الضرير الذي في الصين في الليلة الظلمانية البقة
في الاندلس ولا يبصر الانسان الصحيح ذو النظر الواضح الجبل الذي بحضرته والجواب ان
الاحكام تابع للمعقولات فاذا كان العقل يحكم بشيء بالضرورة فلا عبرة بقياس الغائب على الشاهد
وما ذكره من المثال فهو ايضا يلزم به اذا حكم العقل بثبوته اذ ليس فيه بعد (الكبرى)

11/11

وهي ان كل محدَث فله محدِث فدليلها ان كل محدث فهو ممكن وقد علم ان كلّ ممكن فهو
محتاج الى الموثر ولو رد عليه انه لم لا يجوز ان يكون الحادث قبل حدوثه ممتنعا ثم تصير واجبا
بيان ذلك ان صحة حدوث الحادث كانت ممتنعة في الازل والا لزم صحة كون الحادث ازليا
ثم تجدّدت هذه الصحة فان كان تجددها لكون الصحة ممكنة اجرينا الكلام في مكان هذه الصحة
وهكذا فيتسلسل وان كان بحسب الوجوب فهو المطلوب وايضا على تقدير امكان هذه الصحة
لا يخلو من انها تجدّدت بدون سبب فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر او بسبب فعلى تقدير فرض
عدم السّبب لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب او الامتناع فثبت ان الصحة تجدّدت
لا مع الامكان بل مع الوجوب وكذا الكلام في فاعلية الباري تعالى فانها كانت ممتنعة في الازل
ثم حدثت على طريقة الوجوب بتقرير مامرّ والجواب ان هذه كلها شبه في مقابلة البديهة
والضرورة قاضية بان المحدث لا بدّ ان يكون ممكنا فلا يصغى الى ما يصادمها وايضا انّ
هذه احكام اعتبارية لا وجود لها في الخارج ولا يلزم منه ان تكون اختراعية محضة كاعدام
الممكنات واعلم انّ اثبات قولنا كلّ محدث فله محدث انما يحتاج الى مقدمة كل محدث
ممكن اذا قلنا ان علّة الافتقار هو الامكان كما هو الاقرب ان قلنا ان علة الافتقار هو الحدوث
لم تحتج اليها ولك تحريرا لدليل بوجه اخر لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وهو انه لا شك
في وجود حادث ما وكل حادث فبالضرورة له محدث ولا بدّ ان ينتهي سلسلة الاحداث الى
قديم ذاتي والّا لزم الدّور او التسلسل ولا قديم ذاتي الّا واجب الوجود وقد ظهر من هنا
انّ نتيجة الاستدلال بالامكان اوّلا وبالذّات ثبوت الواجب ويتبعه كونه قديما بالضّرورة ونتيجة
الاستدلال بالحدوث ثبوت القديم اوّلا ويتبعه كونه واجبا عند المتكلمين خاصة فلا تغفل
وقد ورد في مواضع كثيرة من الكتاب السنّة الاستدلال على وجود الصّانع الواجب بانحاء
شتى على طبق مقتضى الحال جامعا لجهتي الاقناع للعوام والبرهان للخواص مرجعها الاستدلال
بالامكان او الحدوث امثال قوله تعالى انّ في خلق السّموات والارض واختلاف الليل
والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السّماء من ماء فاحيى به الارض
بعد موتها وبث فيها من كل دابّة وتصريف الرياح والسّحاب المسخر بين السّماء والارض
لآيات لقوم يعقلون وامثاله في الكتاب العزيز كثيرة قيل انها اكثر من ثمانين موضعا وهو في

كلمات الائمة عليهم السلام اكثر من الكثير منه في نهج البلاغة ما جاء في وصف النملة و
الجرادة والطاوس والخفاش وغيره ومنه في كتاب التوحيد لابن بابويه وحديث المفضل
وغيرهما شيء كثير وقد فرغنا بحمد الله الان وحسن توفيقه عن مبحث اثبات الواجب تعالى وقدمه
ولا نحتاج بعد ذلك الى عقد البحث في ازليته وابديته كما فعله بعض الاسلاف لثبوتهما
من ذلك بالضرورة كما لا يخفى .

١٥٠ ، ١١٠

الفصل الثاني

في قدرته تعالى

والمراد منها انه يصح منه تعالى ايجاد العالم وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته
واليه ذهب المليون كلهم خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان ايجاده للعالم على النظام
الواقع من لوازم ذاته فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لكن اثبتوها بمعنى انه ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق عندهم ومقدم الثانية
ممتنع واستدل المليون على قدرته تعالى بالمعنى الاول بوجوه الاول انه صانع قديم لهذا صنع
حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا لزم تخلف
المعلول عن تمام علته ويرد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون في سلسلة المعلولات قديم مجرد
يستند اليه الحوادث كلها وهو معلول للواجب تعالى بالايجاب وتمام الجواب عنه باثبات حدوث
العالم بجميع اجزائه لكن اثباته حتى بالنسبة الى المجردات عسير جدا وقد استدل عليه
فخر الدين الرازي بان كل ما سوى الله ممكن موجد والايجاد لا يتصور الا عن عدم لان
الايجاد في حال الوجود تحصيل للحاصل فلم يبق الا حال الحدوث او العدم ولا يتصور شيء
منهما في القديم وهذا كما ترى والذي يهون الخطب ان هذا الاحتمال لا قائل به من الفلاسفة
والمتكلمين فهو باطل بالاتفاق الثاني ما استدل به صاحب المواقف من انه على تقدير كونه
موجبا اما لا يوجد حادث او يوجد والاول باطل قطعا وعلى الثاني اما ان لا يستند الحادث

الموجود الى موثر او يستند والاول ايضا باطل وعلى الثاني فاما ان لا ينتهي الى قديم وهو
مستلزم للتسلسل او ينتهي فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا من الحوادث بلا واسطة فيلزم
تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وهو كما قال شارح المقاصد ليس الا الدليل الاول بزيادة
مقدمات لا حاجة اليها فيرد عليه ما يرد هناك الثالث ما اشار اليه صاحب المواقف ايضا وهو
انه لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل بيان الملازمة انه
لو حدث لتوقف على شرط حادث ويتسلسل قال وهذا الاستدلال يتم باحد الطريقين
الاول ان يبين حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته ويبين مع ذلك انه لا يجوز
قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته تعالى الثاني ان يبين في الحادث اليومي انه لا يستند
الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة انتهى ولا يخفى عليك ان اتمام
الدليل مقتصرا على هذا الطريق بدون افتقاره الى الطريق الاول عسير جدا وكذا بالعكس
الرابع ما سنح لي وهو ان كلما يمكن اتصاف الواجب به بالامكان العام يجب اتصافه به والا
كان مفتقرا الى الغير وهو محال ولا شك في ان اتصاف الواجب بالقدرة بالمعنى المتنازع
فيه امر ممكن لغيره ممتنع عليه فيكون واجبا ثبوته له وهو المطلوب الخامس ان من تامل
في المصنوعات ولطائف صنعتها وكمال اتقانها وبدائع الحكمة المودعة في كل واحد منها يحكم
بالحدس الصائب ان خالق هذه الامور مع كمال العلم والقدرة ينبغي ان يكون مباينا للممكنات
غنيا مطلقا منزها عن شائبة الافتقار السادس ان توالي هذا النظم في العالم مع
تواتر مجيئ الانبياء على عدد الالوف والوف الالوف كلهم يدعون بعثهم من الله صانع قادر
مختار مع تاييدهم بما يدل على صدقهم من الآيات كل هذا دليل قطعي على وجود الاله القادر
المختار الناظم لهذه الانظمة الباعث لاولئك الرسل المبلغين من عنده الصادقين في
الاخبار عنه احتج المخالفون بوجوه الاول ان الباري تعالى لو كان فاعلا بالقدرة والاختيار
لكان تعلق قدرته تعالى باحد المقدورات كالشكل المعين واللون المخصوص للجسم مثلا دون
ما عداه ان افتقر الى مرجح ننتقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات
وان كان بدون مرجح لزم الترجيح بلا مرجح وهو وان كان جائزا عند الاشاعرة لكنه باطل

عند العدلية والجواب ان المرجح هو تعلق الارادة بشكل مخصوص ولون كذلك لوجه المصلحة
فيهما بالنظر الى ذات جسم مخصوص الثاني ان تعلق القدرة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم
كون العالم ازليا وان كان حادثا ينقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك التعلق ويتسلسل
والجواب اولا باختيار الاول ولا يلزم ازلية العالم لفرض تعلق الارادة في الازل بالاحداث في زمان
خاص لوجه المصلحة فيه دون الازل وثانيا باختيار الثاني والتعلقات اعتبارات عقلية ينقطع
التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث ان القدرة على الشيء تقتضي امكان صدور الاثر عن
المؤثر وصدوره عنه اما واجب او ممتنع لانه ان استجمع شرائط التاثير وجب والا امتنع و
الجواب ان الامكان بالذات والوجوب والامتناع بالغير وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار بل يحققه الرابع ان القدرة على الاثر اما حال وجود الاثر او عدمه وعلى
اي حال لا يتحقق معنى القدرة المقتضي تساوي الوجود والعدم والجواب انها في حال
العدم متعلقة بالوجود في الاستقبال اعني ثاني الحال فلا منافاة الخامس ان القدرة
تتعلق بالطرفين مع ان العدم ازلي وهو نفي محض لا يصلح ان يكون اثرا للمؤثر والجواب ان
القدرة على العدم باعتبار بقائه والقادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم
الفعل ليس فعلا للعدم السادس ان الفاعل بطرفي القدرة ان كان الفعل اولى به من
الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كونه عبثا وكلاهما محال على الواجب
والجواب ان الفعل لايصال النفع الى الغير فلا يلزم الاستكمال ولا العبث ثم اعلم ان
قدرته عامة لجميع الممكنات دليله انه لا شك في ان كل ممكن مفتقر الى العلة فان كانت
علته هو الواجب تعالى فان كان بالايجاب لزم قدم الممكن وان كان بالقدرة والاختيار ثبت المطلوب وان كانت
علته ممكنا اخر جرى الكلام فيه بعينه فثبت ان الله تعالى قادر على جميع الممكنات اما بالذات
او بواسطة مقدور اخر فان احتجنا الى اثبات الزيادة على ذلك من نفي الواسطة استعنا
بالسمعيات وهي اظهر من الشمس وابين من الامس وهو من ضروريات الدين نطق به الكتاب
في مواضع كثيرة بقوله سبحانه ان الله على كل شيء قدير ونفي العجز بقوله ما كان الله
ليعجزه من شيء في السموات ولا في الارض ونحو ذلك والاحاديث فيه كثيرة اما الخلاف فنقول
فيه جمهور المخالفين للاسلام كالفلاسفة والصابئة والثنوية ومن المسلمين المعتزلة

ص ٤٢ اما الفلاسفة فقالوا انه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر عنه اثنان والصادر عنه ابتداء هو العقل
الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط وتفصيل مقالتهم يأتي ان شاء الله في اثبات الوحدة
واحتجوا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لامرين كان مصدرية هذا غير مصدرية ذاك فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي كان
لامر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركيبه فلم يكن واحدا وان خرجا
او خرج احدهما لزم التسلسل في سلسلة المصدرية الخارجية لامكان ان تستند الى غير الواحد
الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك
المصدرية وينتقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل والجواب انه ان اريد بالمصدرية
المعنى المصدري النسبي فهي بهذا المعنى غير موجودة في الخارج فلا يحتاج الى العلة وايضا
ينتقض بمصدرية الواحد الحقيقي للمعلول الواحد فانها ايضا غير الواحد الحقيقي فلا بد لها من
علية ومصدرية اخرى وهكذا وان اريد بها الامر الخارجي الذي يعبر عنه بالخصوصية
والمصدرية والعلية لضيق العبارة والمراد بها الامر الذي يصدر به عن علة مخصوصة
معلول خاص دون المعلول الاخر كخصوصية الماء التي يصح بها صدور البرودة منه دون
الحرارة فيجوز ان تكون للشيء الواحد خصوصية مع امور كثيرة ويجوز ان يكون للشيء الواحد
الحقيقي مع امر عدمي خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي اخر مع معلول اخر ولا يستلزم
تلك الخصوصيات العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي حتى يقال انه يلزم الخلف والا لزم ان يكون
وجود الواحد الحقيقي ممتنعا ضرورة سلب كل ما عداه عنه في نفس الامر الثاني انه
لو جاز صدور الكثير عن الواحد لم يكن تعدد الاثر كاشفا عن تعدد المؤثر مع انه قد تقرر في
العقول الاستدلال بتعدد الاثر كالبرودة والسخونة على تغاير طبيعة مؤثر احدهما كالماء
لطبيعة اخرهما كالنار والجواب ان ذلك لتخلف اثر احدهما عن الاخر والا لم يصح قطعا
الثالث انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين مثل آ و ب كان مصدرا لآ ولما ليس آ
وهما نقيضان والجواب انه منقوض بما اذا صدر عنه آ فقط فانه يصدق على آ انه ليس هذا المؤثر
فيلزم ان يكون المؤثر علة لنقيضين والحل ان صدور آ عنه نقيضه عدم صدور آ لا صدور

ما ليس الكمالا يخفى و اما الصابئة فذهبوا الى ان الافلاك احياء ناطقة وهى المدبرة للعالم
السفلى المحدثة للحوادث ويجب علينا عبادتها وهى تعبد لله تعالى والله اجل من ان يكون
معبود النا اما انها احياء ناطقة فلان حركتها لا يمكن ان تكون من جهة المفارق لان نسبته
الى جميع الاجسام على السواء فلا بد ان يكون من قوة فيها ثم اما ان تكون طبيعية او
قسرية او ارادية والاول محال لانها تقتضى الهرب عنه والمهروب عنه بالطبع لا يكون
مطلوبا و فى حركة الفلك كل نقطة تفرض الحركة عنها فهى مطلوبة ايضا و الثانى كذلك لان
القسر لا يتصور بدون الطبع فتعينت الارادية وهى لا تتصور بدون الحيوة والادراك
ويرد عليه اولا انه اذا كان فعل المفارق بالاختيار يجوز ان يباشر تحريك بعض الاجسام
دون بعض وثانيا انه يجوز ان تكون القوة الفلكية طبيعية مع كون المهروب عنه هو المطلوب
بوجه كحركة المدحرجة النازلة لاجل طبيعتها فانه لا يعرض فى مسافتها حد الا وكانت الطبيعة
موصلة اليه و محركة عنه اما انها هى المحدثة للحوادث ففرقة منهم قالت بان الله فاعل
بالايجاب استدلت بان الحوادث لا بد لها من المبادى فان كانت فى الاجسام العنصرية
فاما بالاختيار او بالطبع او بالقسر والاول باطل لانه لا بد للاختيار من مرجح فان كان
اختياريا لزم التسلسل والا لزم الانتهاء الى غير الاختيارى وهكذا الثانى لان شيئا من
القوى الطبيعية لا ينفعل فعالها الا بملاقاة العناصر المتفاعلة وهى لا تمكن الا بالقاسر فلا
تكون الطبيعة مبدأ اوليا وهكذا الثالث لان القسر لا بد ان ينتهى الى الطبيعة او الارادة
دفعا للتسلسل فثبت ان الحوادث مستندة الى مبادى غير عنصرية ولا يجوز ان تكون هذه
المبادى حادثة والا لزم التسلسل ومن القديم لا بد ان يكون صدورها مشروطا بالحركة
المتجددة الاجزاء غير ذات بداية ونهاية وليس كذلك الا حركة الفلك وفيه انه
مبنى على نفى الفاعل المختار وقد اثبتنا وجوده مع انه على تقدير نفيه لم لا يجوز ان يكون
الواسطة غير الحركة الفلكية من صفات للنفس والعقل متجددة متوالية الى غير ذلك
من الاحتمالات اما الفرقة التى اقرت بكونه فاعلا مختارا فاستدلت بدوران الحوادث
السفلية والتغيرات الواقعة فى جوف فلك القمر مع مواضعها فى البروج واوضاعها

ص٤٨ بعضها الى بعض والى السفليات واظهره ما نشاهده من اختلاف الفصول وما يتجدد فيها
من الحر والبرد وتأثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب ان الدوران
لا يفيد العلية مع ظهور التخلف كما في توأمين احدهما سعيد والآخر شقي ونحو ذلك واما
الثنوية فقالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا والواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة
فلكل منهما فاعل على حدة وهم ثلث فرق يأتي تفصيلها في مسألة الوحدة ان شاء الله والجواب ان الواحد
لا يكون خيرا وشرا بمعنى من يغلب خيره على شره وبالعكس لا بمعنى ان يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا
كما هو محل الكلام وايضا الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر
عليه فهو عاجز لا يصلح للالوهية وهذه الفرقة ممن ليس لهم حظ في الاسلام اما الذين
خالفونا في عموم القدرة من المليين فمنهم النظام ومن تبعه قالوا انه تعالى لا يقدر على
فعل القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل والجواب ان غايته عدم الفعل لوجود الصارف
عنه وهو القبح لا نفي القدرة عليه ومنهم البلخي ومن تبعه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما
طاعة او معصية او سفه والجواب انها اعتبارات تعرض لافعالنا والكلام في صدور فعل مماثل
لفعل العبد في الذات لا جميع الاعتبارات مع ان ما ذكر لا ينافي القدرة بل الفعل ومنهم
الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من
افعال العبد يوجده فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما
فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على مراده والجواب الالتزام بعدم
تأثير قدرة العبد مع قدرة الله سبحانه وهو مجزينا في الالوهية دون العبودية .

(الفصل الثالث)

في علمه سبحانه

لا خلاف بين جمهور العقلاء في انه سبحانه عالم والدليل عليه وجوه الاول انه
فاعل للافعال المحكمة المتقنة كالافلاك والعناصر بما فيهما من الاعراض والجواهر على انتظام يحار فيه

للعقول ولا يفي بالكشف عن عشر معشار العلوم ومثل هذا الفاعل لا يكون الا عالما قطعا وهو
مفاد قول الرضا في دعائه سبحان من خلق الخلق بقدرته اتقن ما خلق بحكمته ووضع كل
شيئ منه موضعه بعلمه قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان لا خلل فيه اصلا
فهو ممنوع فان الدنيا طافحة بالشرور وان اريد في الجملة فيحصل آثار المؤثرات من غير العقلاء
تشتمل على بعض المنافع والجواب ان المراد خلق الاشياء بمناسبة الاغراض الموجودة فيها ومطابقته
لها على وجه الكمال لا يقال قد استخرج من العقلاء والحكماء عجائب خلقة الحيوانات
وتكون تفاصيل الاعضاء التي قوة عديمة الشعور ممونها المصورة فكيف يصح دعويكم البديهية
في قولكم كل من فعل فعلا متقنا فهو عالم فانه يقال لعل مرادهم ان المصورة بمنزلة
الآلة ونسبة الفعل الى الآلة مشايع وعلى التسليم فخفاء الضروري على بعض العقلاء
جائز فان قيل قد يصدر عن بعض الحيوانات كالنحل والعنكبوت افعال محكمة الترتيب
مساكنها وتدبير معاشها قلنا لم لا يجوز ان يؤتيها الله من العلم بقدر ما تهتدي به
الى ذلك فان قيل يجوز ان تكون تلك الافعال آثار الموجود عالم يخلقه الله سبحانه
لا آثاره سبحانه حتى يثبت العلم له قلنا ان الذي يخلق مثل ذلك الموجود العالم
الجاعل لتلك الآثار لا يكون الا عالما بالاولوية الثاني انه قد ثبت فيما سبق انه تعالى
قادر فاعل بالاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود ولا يخفى ان الوجهين
المذكورين لا يتمان على مذهب الحكماء القائلين بان افعاله غير معللة بالاغراض
مع عدم استنادها اليه بالذات ولا الاختيار (الثالث) وهو دليل الحكماء ان
الباري تعالى مجرد وكل مجرد عالم لان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريئا عن
الشوائب المادية الحاجزة للعقول وكل ما صح كونه معقولا صح كونه معقولا مع غيره
لانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة ونحوهما من الامور العامة والحكم
بشيئ على شيئ يقتضي تصورهما معا وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا
لمعقول آخر وهو ظاهر وما كان كذلك يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته لانه
اذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير فان صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف

على حصولها في العقل ومقارنته معه في الخارج لا يكون الا بان يحصل فيه المعقول حصول
الحال في المحل لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه وحلولهما
في ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنتان منها تعين الثالثة
وهي مقارنة المعقول مقارنة المحل للحال ولا نعني بالتعقل الا ذلك فكل مجرد يصح ان يكون
عاقلا لغيره ويلزم منه صحة ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم
امكان تعقله انه يعقل ذلك الغير وذلك يستلزم تعقل ذاته واذا صح كونه عاقلا
لذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او مثال له
والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين الاول ونفسه دائما حاصلة له
لا تغيب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا له فثبت ان كل مجرد عاقل وهذا الدليل
١٧ متضمن لمقدمات اكثرها محل نظر (الرابع) انه تعالى عالم بذاته لان العلم
عبارة عن حضور المعلوم وذاته سبحانه حاضرة لديه غير غائبة عنه واذا كان عالما
بذاته كان عالما بغيره لانه مبدأ لجميع ما سواه والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
وفيه ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول اذا كان العلم بها بجميع صفاتها
ولوازمها ولا يلزم من حضور الشيء عند نفسه حضوره بجميع صفاته ولوازمه والا لزم ان
يكون كل احد منا عالما بكنه حقيقة نفسه وصفاتها ولوازمها وليس كذلك وقد
يتمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية وفيه ان التصديق بارسال الرسل وانزال
الكتب يتوقف على ثبوت العلم والقدرة فيدور وتوهم ان مجرد ظهور المعجزة على طبق دعوى الرسل كاف
في العلم بانه تعالى عالم بذاته وبرسوله ومعجزاته ودعوى رسالته مدفوع بان ظهور خرق العادة مقارنا لدعوى
النبوة لا يدل على صدقه الا اذا ثبت قبل ذلك وجود الصانع القادر العليم الذي لا يجوز عليه القبيح
اذ بدون ثبوته يحتمل ان يكون خرق العادة لخصوصية لنفس المدعي او بسبب الاتفاق او
من قبل الشيطان ونحو ذلك واما مع ثبوته فلا يحتمل ذلك لانه يجب ح على العليم القدير
عدم اقدار المدعي وغيره على اظهار خرق العادة لقبح تصديق الكاذب ووجوب اللطف
عليه لما شبه المنكرين لعلمه تعالى منها ان العلم نسبة وهي لا تكون الا بين شيئين

فلا يعلم الله نفسه والجواب ان العلم مبدأ الانكشاف وهو لا يقتضي التغاير في المصداق
ومنها ان العلم بأشياء كثيرة يستلزم كثرة الصور في الذات الاحدية والجواب منع كون
علمه بارتسام الصور ومنها انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما الاولى فلان
العلم بها يوجب التغير في ذاته تعالى والثانية لان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية والجواب
ان التغير في المعلوم لا يستلزم التغير في العالم وادراك المتشكلة يحتاج الى الآلة الجسمانية
اذا كان العلم بحصول الصورة لا اذا كان حضوريا واقوى الشبهات ان العلم اما حصولي او
حضوري والاول يقتضي ان يكون العالم محلا للصورة وهو ممتنع فيه تعالى لانه لا يجوز
التكثر فيه ولا كونه محلا للتغيرات الحادثة والثاني يقتضي وجود المعلوم فيلزم عدم
علمه بالاشياء عند عدمها ولهذه الشبهة زلت اقدام كثير حتى الشيخ الرئيس ومن حذا
حذوه ولاجلها انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته
تعالى وصفاته التي هي عين ذاته كما ان منهم من نفى علمه بشيء اصلا وفي دفعها واثبات
علمه سبحانه لا بد من بسط الكلام في تفصيل مذاهب الناس في علمه بالاشياء وتحقيق
الحق فيها فنقول الاول مذهب المعتزلة قالوا بثبوت الممكنات قبل وجودها فعلمه
سبحانه بها عبارة عن ثبوتها في الازل ومنشأ هذا القول انهم لما حكموا بأمور ثبوتية
على ما ليس بموجود في الخارج وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهذا القول ضعيف
جدا لبداهة ان الثبوت يساوق الشيئية والوجود وما ذكروه من الدليل لو تم لدل على ثبوت
الممتنعات ايضا لصحة قولنا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع والحق
ان قولنا ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ليس على نحو الكلية الثاني ما ذهب اليه
الافلاطونيون من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وبها يعلم الله الموجودات وفيه
ان الصور المذكورة حادثة متأخرة عنه تعالى وعن علمه فيمتنع ان تكون هي علمه تعالى
بالاشياء مع انه ينقل الكلام الى علمه سبحانه بهذه الصور حيث انها موجودات
عينية لا ذهنية الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة له وسخافته لا تحتاج
الى بيان الرابع القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى على الوجه الكلي ونقل

لذلك بصورة بيت انشأها البنّاء اوّلاً في ذهنه بقوّة مخيّلته فتصير محرّكة لاعضائه
الى ايجادها في الخارج فليس وجودها العقلي مأخوذاً من الوجود الخارجي بل الوجود الخارجي
تابع لوجودها العلمي غاية الامر ان الصّانع الممكن بالنسبة الى مصنوعه والمصنّف الى
تصنيفه ليس بتامّ الفاعلية بان يكون مجرّد تصوّره كافياً لحصول المتصوّر في الخارج بخلاف
الباري سبحانه فصدور الاشياء عنه بانها علمت فصدرت لا انها وجدت فعلمت فذاته
تعالى عالمة بجميع الاشياء في الازل قبل وجودها بوجود علمي فلو لم تكن ايضا موجودة
بوجود علمي لم يتحقق العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقاً بين العالم والمعلوم والتعلق
مع المعدوم الصرف محال ووجودها العلمي امّا بان تكون منفصلة عن الواجب تعالى فيلزم
المثل الافلاطونية او بان تكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب فيها فتعيّن ان تكون زائدة على ذاته لكنها
فيها متّحدة واورد على هذا القول بوجوه الاوّل ان القول بثبوت اعراض كثيرة لذاته على ما ذهبوا اليه يستلزم
تعدّد جهة الاقتضاء والقبول في ذاته سبحانه وهو موجب للتكثّر الثاني ان ذاته تعالى اذا كانت بسيطة
ليس وراءها شيء فمبدأ الصّورة في ذاته امّا ان يكون على ما يقال ثم اذا علم ذاته يجب ان يعلم معلولاتها
فيكون العلم تابعاً للعلية فيبطل قولهم ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء بل علمه على هذا معلول
لعلّيته للاشياء وامّا ان يقال انّ حصول صورة في ذاته متقدم على لزوم ما يلزم بالعلّيّة
بحيث لولا تلك الصورة المقارنة لما وجد المعلول فحينئذ ليست ذات الواجب على تجرّدها
مفيدة للمعلولات بل هي مع صورة الثالث انه يستلزم ان يكون سبحانه محلاً لمعلولاته
الممكنة المتكثرة الرّابع انّه لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور
الحالّة فيه الخامس انه يلزم على القول بارتسام الصّور في ذاته تعالى على الترتيب
العلّي ان يكون ذاته منفعلة عن الصّورة الاولى اذ هي علّة لاستكماله تعالى بحصول الصّورة
الثانية لا يقال الصّور وان كانت في ذاته فليست كمالاً له لانّا نقول هي من حيث
كونها في ذاته لما كانت ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوّة ولا شك
ان كون ذاته بالقوة نقص لذاته وانتفاء القوّة انما يكون بوجودها فيكون وجودها كمالاً له
ومزيلاً لنقص مكمّل فالصّور السابقة تكون مكمّلة وذاته مستكملة فالمكمل شرف

من المستكمل مع ان ذاته اشرف من كل شيئ السادس ان فيضان هذه الصور اما
بالعلم المقدم او لا فعلى الاول نعلم المقدم الذى هو عين الذات كاف فى العلم بالموجودات
العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاب العينى وعلى الثانى يرد عليه
ان هذا قول بان الله ابدع اشياء لا يعلمها الى غير ذلك من وجوه الايراد. القول
الخامس. ان علمه تعالى بالاشياء انما هو بالاضافة وتفصيله ان علمه بذاته هو كونه
نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له لاشراقه عليها فعلمه تم عنده
محض اضافة اشراقية فواجب الوجود مستغن فى علمه بالاشياء عن الصور وله الاشراق
والتسلط المطلق فلا يحجبه شيئ عنه وعلمه وبصره واحد ونوريته ايضا نفس قدرته
فان النور فياض لذاته فعلمه بالاشياء نفس ابداعه لها كما ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها
لديه فله اضافة انفعالية الى جميع الاشياء بها تصح الاضافات اللائقة كالسمع والبصر
والمريدية وغيرها اذ كلها واحدة عند التحقيق ونظير ذلك فينا ادراك النفس لبدنها
وقواها فان ذلك انما يكون باشراقها وتسلطها على هذه الامور مع كونها فى ذاتها نورا
لذاتها وكل ما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره كان مدركا لذاته ولذلك الغير
وكلما كان الشيئ اشد نوريته واقوى تسلطا على الغير كان ادراكه لغيره اشد واقوى
واشد الذوات نوريته هو الحق جل ذكره واقوى انحاء التسلط هو الابداع المطلق ولله
سبحانه السلطنة العظمى والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه
من العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافة المبدأية وتعدد
الاضافات لا يوجب تكثرا فى ذاته ولا تجددها يوجب تغيرا فى ذاته فلا يعزب عنه مثقال
ذرة فى السموات ولا فى الارض هذه طريقة الشيخ الجليل صاحب الاشراق وتبعه خاتمة
الحكماء العلامة المحقق الطوسى طاب ثراه وغيره وحكم بصحتها كل من اتى بعده ويرد عليها
وجوه الاول انها تبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات الدالة عليها النظام
العجيب والترتيب المتقن الثانى ان الاضافة متاخرة الوجود عن وجود الطرفين فيلزم
الحاجة له سبحانه فى اشرف صفاته الى مخلوقاته الثالث انه يلزم الجهل على البارى

قبل حدوث العالم وقد ثبت حدوثه الرابع زيادة الصفة على ذات الواجب تعالى وهو
باطل على مسالك الفرقة المحقة القول السادس ان علمه تعالى بما سواه علم واحد اجمالى
يعلم به الاشياء كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال وهذا مذهب اكثر المتأخرين وبيّنوا
ذلك بان الواجب لما كان عالما بذاته وذاته مبدء صدور جميع الاشياء فيجب ان يكون
عالما بجميعها علما متحققا فى مرتبة ذاته متقدما على صدور الاشياء الا فى مرتبة صدورها
والّا لم يكن عالما بالاشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون له علم
بغيره هو صفة كمالية فى حقه وهو محال فعلمه بجميع الاشياء عبارة عن كونه مبدأ لجميعها
المتميزة فى الخارج ومبدأ تميز الشيئ يكون علما به اذ العلم ليس الا مبدأ التميز فاذن له
تعالى علم بما سواه واورد والهذا مثالا تفصيليا انهم قسموا حال الانسان فى علمه الى
ثلثة اقسام احدها ان يكون علومه والصور العقلية تفصيلية زمانية على سبيل
الانتقال من معقول الى معقول على التدريج وثانيها ان يكون له ملكة تحصل من ممارسة
العلوم والادراكات ويتمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور العقلية التى
كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان كانت تلك العلوم والادراكات
غائبة عنه غير حاضرة فى نفسه اذ النفس ما دامت نفسا متعلقة بهذا البدن الطبيعى
ليس فى وسعها ان تعقل الاشياء معا كما اشرنا من دون مشاركة الخيال فليس يجتمع عندها
جميع ما اكتسبها من المعقولات لكن لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تعب وكلفة
وهذه حالة بسيطة نسبتها الى الصور التفصيلية كنسبة القوة الاستعدادية الى العالم
يحصل بعد فليس الانسان فى هذه الحالة عالما بالفعل ولكن بالقوة القريبة منه
اذ له قدرة الاستحضار فيكون عالما بالقوة وثالثها كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة
دفعة فيحصل له علم اجمالى بجواب لكل ثم يأخذ بعده فى التفصيل شيئا فشيئا
حتى تملأ منه الاسماع والاوراق فهو فى هذه الحالة يعلم من نفسه يقينا انه يحيط بالجواب
جملة ولم يفصّل فى ذهنه ترتيب الجواب فهذا العلم الواحد البسيط فعّال للتفاصيل
وهو اشرف منهما فقياس علمه تعالى اجمالا بوجوه الاشياء الصادرة والنظواء الكل فى علمه

هذا المنهاج والفرق ان هذه الحالة البسيطة الخلاقة للمعقولات المفصّلة ملكة
وصفة زائدة في النفس وفي الواجب تعالى بذاته ويرد عليه اولا انه كيف يكون
الشيء الواحد البسيط في غاية الوحدة والبساطة مبدأ انكشاف الاشياء مختلفة كثيرة
والعلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضورها حضوره وقياس
العلة على الصورة العلمية مدفوع اذ الصورة عين ماهية المعلوم او شبحها بخلاف
العلة فانها ليست كذلك وثانيا ان العلم على هذا الوجه ليس الا علما بالقوة غاية الامر
انها قوة قريبة من الفعل السابع مذهب من زعم كون علمه بحسب مرتبة ذاته علما
تفصيليا ببعض الممكنات وهو العقل الاول وعلما اجماليا بما سواه ويكون علمه بكل معلوم
علما تفصيليا سابقا على ايجاده متأخرا عن علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا يعلم كل
لاحق بالعلم السابق عليه الى آخر المعلولات ويرد عليه اولا انه يلزم احتياج الواجب
في العلم التفصيلي باكثر الاشياء الى ما سواه وثانيا انه يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال
من معلوم الى معلوم وثالثا انه يلزم عليه فقدان العلم باكثر الاشياء في كثير من مراتب
نفس الامر وخفاء كثير من المعلومات عليه في اكثر المقامات الوجودية وهو ممتنع بالضرورة
البرهانية الثامن مذهب الصدر الشيرازي وهو ان علمه تعالى بالاشياء في مرتبة
ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم
الوجود الواجبي من غير ان يصير وجود الكل من تلك المعاني او لشيء منها بل كان مظهر الكل
منها بيانه ان الاشياء المتكثرة قد توجد بوجود واحد كما يوجد في ضمن فرد انسان مثلا
الجوهر والجسم والنامي والحساس والناطق والانسان وكلما كان الوجود اقوى وجودا واتم
تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة بالمعاني واجمع اشتمالا على الكمالات المتفرقة في الاشياء
غيره وليس يلزم من تحقق معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك
المعنى لان وجود الشيء بالذات يقتضي التميز عن الغير والتحقق العرضي يكفي فيه انتزاع
معنى المنتزع المتحقق عن الوجود بالذات فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو
حيوان وان اشتمل على حده ومعناه وهكذا وكلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية

فی موجود من الموجودات فلا بدّ ان یوجد اصل ذلک الکمال فی علّته علی وجه اعلی و اکمل
فان الجهات الوجودیة للمعلول کلّها مستندة الی علّته الموجدة وهکذا الی علّة العلل
ففیها الخیرات کلّها ولکن سلبت عنها القصورات او النقائص والاعدام اللازمة للمعلولیة
بحسب مراتب نزولها ولا ریب ان الواجب تعالی هو المبدأ الفیاض لجمیع الحقائق والماهیات
فیجب ان یکون ذاته مع بساطته کل الاشیاء واذا کان کذلک فمن عقل ذلک الوجود
عقل جمیع الاشیاء وذلک الوجود هو بعینه عقل لذاته وعاقل فواجب الوجود عاقل
لذاته بذاته وعقله لذاته عقل لجمیع ما سواه وعقله لذاته متقدم علی وجود جمیع
ما سواه فعقله لجمیع ما سواه سابق علی جمیع ما سواه فهذا هو العلم الکمالی التفصیلی
بوجه والاجمالی بوجه لانّ المعلومات علی کثرتها وتفصیلها بحسب المعنی موجودة بوجود
واحد بسیط وفیه مع منع جهاته مما بنی علیه من المبانی انّ کلّ بسیط الحقیقة
من جمیع الوجوه فهو بوحدته لیس شیئا من الاشیاء سوی نفسه والا لکانت ذاته
متحصلة القوام من هویة نفسه وهویة امر آخر ولو فی العقل فیکون مرکّبا لا بسیطا
من جمیع الوجوه والوجود من حیث هو لیس عین الاشیاء لانّه لا بدّ لایجاب شیء
لشیء من زیادة شیء فی مرتبة المحکی عنه وفی مرتبة الوجود لیس الا نفس الوجود
والا لزم الترکیب لعلّه تخیل ان الواجب لما کان هو الوجود فینبغی ان یکون وجود
جمیع الاشیاء فیکون فی مرتبة ذاته وجود الفرس والغنم والانسان ولا یکون فیه
عدم شیء اصلا وهی مغالطة ظاهرة فان المراد من الوجود امّا مفهومه الکلّی والجزئی
من جزئیاته او المطلق الشخصی کما هو مزعوم المتصوفة فامّا علی الاول فلیس هو وجود
شیء من الاشیاء کما ان الانسان لیس من حیث کلیته زیدا ولا عمرا وامّا علی الثانی
فظاهر فانّ وجود زید لیس وجود عمرو بالبداهة وامّا علی الثالث فانّه حینئذ یکون
بمنزلة الهیولی والهیولی فی مرتبة ذاتها امر مبهم لیس عین شیء اصلا علی ان القول
بالوجود المطلق الشخصی باطل راسا وما ذکر من ان وجوده تعالی وجود کل الاشیاء
معناه انه کما ان الانسان بنفس وجوده حیوان وجسم وجوهر هکذا واجب الوجود سبحانه

فانه وجود جميع الاشياء ويصدق عليه فى ذاته معانى جميع الاشياء ولا شك ان هذا باطل
بالبداهة وكيف يجوز عاقل ان وجود الواجب تعالى فى حال واحدة مصداق اشياء متضادة
فهو ابيض واسود واحمر واصفر معا وانسان وفرس وحمار وكلب وخنزير معا نعوذ بالله من هذه
العقيدة السخيفة والحق الذى لاريب فيه هو انه لما ثبت بالحجج المتقنة التى تقدمت
فى اول المسألة انه تعالى عالم بالاشياء ولا شك ان الذى ابدع الاشياء واوجدها
واخرجها من العدم الى الوجود يعلم تلك الاشياء بحقايقها ولوازمها قبل ايجادها سيما
وقد كانت على الترتيب والنظام ونظامها اشرف النظامات وترتيبها احسن الترتيب فالعلم
بها لامحالة متقدم عليها وكل من تشبث فى اثبات علمه بشئ من مجعولاته كصور او عقل
او نفس او الاشياء بانفسها فذلك لقصور نظره والراسخ فى الحكمة الايمانية من اثبت
علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفصيلها فى مرتبة ذاته السابقة على جميع الموجودات وليست
الضرورة داعية لنا الى ادراك كيفية هذا العلم فنحن نعتقده اعتقادا جازما انه
تعالى عالم بالاشياء وان لم يمكن لنا العلم بكيفية هذا العلم وانحصار العلم
باقسامه فى حصول صورة المعلوم او حضوره ممنوع لم لا يجوز ان تكون خصوصية ذات
الواجب صالحة لان يكون مبدأ لانكشاف الاشياء بدون افتقاره الى شئ آخر الا ترى ان
كل موجود انما يصير موجودا بوجود زايد والواجب موجود بدون وجود زائد هكذا
القدرة والارادة والحيوة فلم لا يجوز كونه عالما بالاشياء بدون علم زائد عليه
ويؤيد ما قلنا قول الصادق عليه السلام ان الله تبارك وتعالى علم لا جهل فيه
وحيوة لا موت فيه ونور لا ظلمة فيه فان العلم عبارة عن مبدأ الانكشاف فلو لم
يكن ذات الواجب بنفسها مبدأ لانكشاف الاشياء لم يصح حمل العلم عليه وعن
الحسين بن خالد قال قلت للرضا عليه السلام ان قوما يقولون انه عز وجل لم يزل
عالما بعلم وقادرا بقدرة وحيا بحيوة فقال عليه السلام من قال ذلك ودان به
فقد اتخذ مع الله آلهة اخرى وليس من ولايتنا على شئ ثم قال عليه السلام لم يزل الله
عز وجل عليما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا لذاته تعالى عما يقول المشركون والمشبهون

(خاتمة)

في عموم علمه تعالى لجميع الاشياء

اعلم انه اذا ثبت انه تعالى عالم في الجملة فنقول انه تعالى عالم بجميع الاشياء لان علمه تعالى من مقتضى ذاته ونسبة جميع الاشياء الى ذاته على السوآء فلا يمكن الفرق بينها في مرتبة العلم وايضا قد سبق ان كل ما يمكن اتصاف الواجب به بالامكان العام يجب اتصافه به بالفعل ولا يخفى ان عموم علمه لجميع الاشياء امر ممكن فيلزم ثبوته وقد نطق القرآن العزيز في كثير من مواضعه بذلك ونطقت به الاحاديث المتواترة واتفق العقلاء من الدينيين والحكماء على ذلك ويدل عليه النظام التام وملاحظة الاتقان والاحكام على ما تشهد به العقول بحيث لا يختلج فيه شك ولا ريب اما المخالفون في شمول علمه تعالى فمنهم من قال يمتنع علمه بعلمه والا لزم التسلسل والجواب ان العلم عين الذات فلا تغاير حتى يتاتى اللاتناهي مع ان العلم بالعلم بالشيء ليس مغايرا للعلم بالشيء الا بالاعتبار فينقطع فيه التسلسل بانقطاع الاعتبار ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى لان كل معلوم يجب كونه ممتازا في التميز عن الشيء منفصل عنه محدود بالضرورة وايضا فيلزم اللاتناهي في صفاته سبحانه وهي العلوم والجواب ان الامتياز انما يستلزم المغايرة وهي غير التناهي والعلم عين الذات فلا تغاير فيه ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز في الخارج والكبرى ان اريد بحسب العلم ومنهم الفلاسفة قالوا انه يمتنع علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير والا لزم التغير فيه تعالى وهو محال وانما يعلمها على الوجه الكلي اي حاطته بها مرة واحدة مع جميع ازمنتها علما ثابتا ابدا غير داخل تحت الازمنة والجواب ان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف مع انك قد عرفت ان ذات الواجب هي مبدأ لانكشاف الاشياء بنفسه من دون افتقاره الى اضافة وصفة فالمحكي

عنه كيف ما كان ينكشف عنده تعالى والتغير في المحكي عنه بحسب الازمنة لا يستلزم التغير
في ذاته سبحانه .

القول في مسألة البداء

البداء ممدوداً في اللغة بمعنى ظهور رأي لم يكن يقال بدا له في هذا الامر بداء
اي نشأ له فيه رأي كما ذكره الجوهري وبهذا المعنى يمتنع استعماله في جانب الحق سبحانه
لاستلزامه حدوث علمه تعالى بالشيء بعد جهله وانما الذي يصح نسبته اليه سبحانه هو المعنى
المجازي للفظ وبهذا يسقط تشنيع المخالفين علينا فان التشنيع انما كان يتم لو قلنا
بالبداء بمعناه الحقيقي وليس كذلك فان احداً من علماء الامامية لم يذهب اليه
بل نطقت اخبار الائمة عليهم السلام واقوال قدماء الامامية على خلافه فمن الاحاديث
المصرحة بذلك مضافاً الى ما يدل على عموم علمه سبحانه قول الصادق ع من زعم ان الله
عز وجل يبدو له في شيء لم يعلمه امس فابرأ منه وقوله ع ان الله يقدم ما يشاء ويؤخر
ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وعنده ام الكتاب وكل امر يريده الله فهو في علمه
قبل ان يصنعه وليس شيء يبدو له الا وقد كان في علمه ان الله لا يبدو له من جهل
وقوله ع ما بدا لله في شيء الا كان في علمه قبل ان يبدو له وقوله ع ان الله لم يبد له
من جهل الى غير ذلك من اقوال ائمة اهل البيت ع الناطقة بذلك ولا يعقل مع ذلك
ذهاب احد من علماء الشيعة الى ثبوت البداء بذلك المعنى في الله سبحانه فان الشيعة في
مذهبهم تبع لائمة اهل البيت وقد صرح علماؤهم المتقدمون منهم والمتاخرون ببراءتهم
عما نسب اليهم من اسنادهم ذلك المعنى من البداء الى الله عز وجل قال الصدوق محمد بن
بابويه القمي في كتاب التوحيد ليس البداء كما يظنه جهال الناس بانه بداء ندامة تعالى
الله عن ذلك علواً كبيراً وقال السيد المرتضى علم الهدى في جواب مسائل اهل الري
ان المراد بالبداء النسخ وقال شيخ الطائفة في كتاب الغيبة البداء في اللغة هو الظهور
فلا يمتنع ان يظهر لنا من افعال الله تعالى ما كنا نظن خلافه او نعلمه ولا نعلم شرطه فاما

من قال بانه لا يعلم الشيء الا بعد كونه فقد كفر وخرج عن التوحيد الى غير ذلك مما يقف
عليه المتتبع واذا عرفت ذلك اتضح لك نكارة التشنيع من المخالفين على الشيعة في هذا
الاصل وتهجمهم عليهم في ذلك مثل فخر الدين الرازي حيث يقول قالت الرافضة البداء
جائز على الله تعالى وهو ان يعتقد شيئا ثم يظهر له ان الامر بخلاف ما اعتقده انتهى فقد
علمت انه افتراء عظيم وبهتان جسيم نعوذ بالله منه وان الذي نقول به هو البداء بمعنى
اخر غير هذا المعنى اللغوي ولا بدع فيه فان مثل هذه الالفاظ المجازية الموهمة باوضاعها
اللغوية لبعض المعاني الفاسدة قد وردت في القران الكريم كقوله سبحانه الله يستهزئ
بهم ومكر الله وليبلوكم ولنعلم ويد الله وجنب الله الى غير ذلك فلو امتنع اطلاق
البداء عليه لامتنع اطلاق كل هذه الالفاظ وقد قال ابن الاثير في النهاية في حديث الاقرع
والابرص والاعمى بدا لله عز وجل ان يبتليهم اي قضى بذلك وهو معنى البداء ههنا لان
القضاء سابق والبداء استصواب شيء علم بعد ان لم يعلم وذلك على الله غير جائز
انتهى ومنه يظهر صحة اطلاق لفظ البداء بالمعنى المجازي من الحديث النبوي المنقول
من طريق اهل السنة اما الذي نقول به في معنى البداء فهو امران الاول ان تقديرات
الامور تتبدل بتبدل المصالح والثاني انه في بعض الاحيان يحصل الاطلاع للانبياء
والاوصياء على امر من الامور بحسب الاسباب والمقتضيات الظاهرية فيخبرون بوقوعه
ثم يظهر لهم وللناس خلاف ذلك وان الامر لم يكن كما كان يتخيل هذان الامران
كلاهما مما لا مجال للطعن فيه اما الاول فقد قال الله تعالى في سورة الرعد لكل اجل
كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقد قال فخر الدين الرازي وهو ذلك
الامام المشكك في تفسيره في هذه الاية قولان الاول انها عامة في كل شيء كما يقتضيه
ظاهر اللفظ قالوا ان الله يمحو من الرزق ويزيد فيه وكذا القول في الاجل والسعادة
والشقاوة والايمان والكفر وهو مذهب عمر وابن مسعود ورواه جابر عن رسول الله والثاني
انها خاصة في بعض الاشياء دون بعض وفيها وجوه الاول ان المراد من المحو والاثبات
نسخ الحكم المتقدم واثبات حكم اخر بدلا عن الاول الثاني انه تعالى يمحو من ديوان الحفظة

ما ليس بحسنة ولا سيئة لانهم مامورون بكتابة كل قول وفعل ويثبت غيره الثالث
انه تعالى اراد بالمحو ان من اذنب ثبت ذلك الذنب في ديوانه فاذا تاب عنه محي عن
ديوانه الرابع يمحو الله ما يشاء وهو من جاء اجله ويدع من لم يجيء اجله ويثبته
الخامس انه تعالى يثبت في اول السنة فاذا مضت السنة محا واثبت كتابا آخر للمستقبل
السادس يمحو نور القمر ويثبت نور الشمس السابع يمحو الدنيا ويثبت الآخرة الثامن انه
في الارزاق والمحن والمصائب يثبتها في الكتاب ثم يزيلها بالدعاء والصدقة وفيه حث
على الانقطاع الى الله تعالى التاسع تغير احوال العبد فما مضى منها فهو المحو وما حصل
وحضر فهو الاثبات العاشر يزيل ما يشاء من حكمه لا يطلع عليه احد فهو المنفرد بالحكم
كما يشاء وهو المستقل بالايجاد والاعدام والاحياء والاماتة والاغناء والافقار بحيث لا يطلع
على غيبه احد من خلقه واعلم ان هذا الباب فيه مجال عظيم فان قال قائل الستم
تزعمون ان المقادير سابقة قد جف بها القلم فكيف يستقيم مع هذا المعنى المحو والاثبات
قلنا ذلك المحو والاثبات ايضا مما قد جف به القلم فلا يمحو الا ما سبق في علمه وقضائه
محوه انتهى فانظر كيف صحح الرازي جملة من الوجوه التي ترجع الى معنى التغيير في المقدرات
واجاب عن الايراد عليه بنفس الجواب الذي يقول به الشيعة في البداء الاصطلاحي الذي
يقولون به وقال الله تعالى هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مسمى
عنده الآية قال القاضي في تفسيره واجل نكرة خصصت بالصفة ولذلك استغنى عن
تقديم الخبر والاستيناف به لتعظيمه ولذلك نكر ووصف بانه مسمى اي مثبت
معين لا يقبل التغير انتهى وقال الله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب
قال العلامة الزمخشري بعد كلام له وفيه تاويل آخر وهو ان لا نطول عمر الانسان ولا نقصر
الا في كتاب وصورته ان يكتب في اللوح ان حج فلان او غزا فعمره اربعون سنة وان حج وغزا
فعمره ستون سنة فاذا جمع بينهما فبلغ الستين فقد عمر واذا فرد احدهما فلم يتجاوز به
الاربعين فقد نقص من عمره الذي هو الغاية وهو الستون واليه اشار رسول الله ص
في قوله ان الصدقة والصلة تعمران الديار وتزيدان في الاعمار وعن كعب انه قال حين

طعن عمر لو ان دعا الله لاخّر فی اجله فقیل لکعب لیس قد قال الله تعالی اذا جاء اجلهم
لا یستاخرون ساعة ولا یستقدمون قال فقد قال الله تعالی وما یعمر من معمر وقد افاض علی السنة
اطال الله بقاك وفسح فی مدتك وما اشبهه انتهی وقال البیضاوی فی تفسیر هذه الآیة
بعد کلام وقیل الزیادة والنقصان فی عمر احد باعتبار اسباب مختلفة اثبتت فی اللوح مثل
ان یکون فیه ان حج عمر فعمره ستون سنة والا فاربعون انتهی وقال الله تعالی کل یوم
هو فی شان فی الکشاف عن عبد الله بن طاهر انه دعا الحسین بن الفضل وقال له
اشکلت علیّ ثلث ایات دعوتك لتکشفها لی منها قوله کل یوم هو فی شان وصح ان
القلم جف بما هو کائن الی یوم القیامة قال فانها شئون یبدیها لا شئون یبتدیها وقال
الله تعالی فلما اسلما وتله للجبین ونادیناه ان یا ابراهیم قد صدقت الرؤیا انا کذلك
نجزی المحسنین فی البیضاوی احتج به من جوز النسخ قبل وقوعه فانه کان مامورا بالذبح
بقوله یا ابت افعل ما تؤمر ولم یحصل انتهی ولا یخفی ان القول بنسخ الاحکام قبل ظهور
وقت العمل هو القول بالبداء بالمعنی الذی لا یجوز علی الله تعالی بوجه عند المذهب
الحق وکلما یتکلفون به فی دفع هذا اللزوم فلا اقل من ان یکون هو جوابا للبداء الذی
یقول به الامامیة اما الامر الثانی فهو ایضا من المسلمات والمعلومات بین المسلمین
قال الله تعالی فلولا کانت قریة امنت فنفعها ایمانها الا قوم یونس لما امنوا کشفنا عنهم
عذاب الخزی فی الحیوة الدنیا ومتعناهم الی حین روی المفسرون ومنهم البیضاوی والزمخشری
وغیرهما فی ذلك ان یونس بعث الی نینوی من الموصل فکذبوه واصروا علیه فاوعدهم
بالعذاب الی اربعین فلما دنا العذاب غامت السماء غیما اسود ذا دخان شدید فهبط
حتی غشی مدنهم فلبسوا المسوح وبرزوا الی الصعید بانفسهم ونسائهم وصبیانهم ودوابهم
وفرقوا بین النساء والصبیان وبین الدواب واولادها فحنّ بعضها الی بعض وعلت
الاصوات والعجیج واظهروا الایمان والتوبة وتضرعوا الی الله تعالی فرحمهم وکشف
عنهم ونحو ذلك فی کتب التاریخ کروضة الصفا وحبیب السیر وغیرهما وهو صریح
فیما ادعیناه وقال الله تعالی وواعدنا موسی ثلثین لیلة واتممناها بعشر وهو ایضا صریح

فيما قلناه فقد ورد في الحديث ان عيسى روح الله مرّ بقوم مجلبين فقال ما هؤلاء قيل يا روح الله
ان فلانة بنت فلان تهدى الى فلان بن فلان فى ليلتها هذه قال يجلبون اليوم ويبكون
غدا فقال قائل منهم ولم يا رسول الله قال لان صاحبتهم ميتة فى ليلتها هذه فقال القائلون
بمقالته صدق الله وصدق رسوله وقال اهل النفاق ما اقرب غدا فلما اصبحوا جاؤا
فوجدوها على حالها لم يحدث بها شيء فقالوا يا روح الله ان التى اخبرتنا امس انها
ميتة لم تمت فقال عيسى يفعل الله ما يشاء فاذهبوا بنا اليها فذهبوا يتسابقون حتى
قرعوا الباب فخرج زوجها فقال له عيسى استاذن لى على صاحبتك قال فدخل عليها
فاخبرها ان روح الله وكلمته بالباب قال فتخدرت فدخل عليها فقال لها ما صنعت
ليلتك هذه قالت لم اصنع شيئا الا وقد كنت اصنعه فيما مضى انه كان يعترينا سائل
فى كل ليلة جمعة فننيله ما يقوته الى مثلها وانه جاء فى ليلتى هذه وانا مشغولة
بامرى واهلى فى مشاغيل فهتف فلم يجبه احد ثم هتف فلم يجب حتى هتف مرارا فلما
سمعت مقالته قمت متنكرة حتى نلته ما كنا ننيله فقال لها تنحى عن مجلسك فاذا تحت
ثيابها افعى مثل جذعة عاض على ذنبه فقال عليه السلام بما صنعت صرف عنك هذا
وايضا ورد فى الحديث عن ابى عبد الله ع قال مرّ يهودى بالنبى صلى الله عليه وآله فقال
السام عليك فقال النبى ص عليك فقال اصحابه انما سلّم عليك بالموت قال النبى ص
وكذلك رددت ثم قال النبى ص ان هذا اليهودى يعضه اسود فى قفاه فيقتله قال
فذهب اليهودى فاحتطب حطبا كثيرا فاحتمله ثم لم يلبث حتى انصرف فقال رسول الله ص
ضعه فوضع الحطب فاذا اسود فى جوف الحطب عاض على عود فقال يا يهودى ما عملت
اليوم قال ما عملت عملا الا حطبى هذا احتملته فجئت به وكان معى كعكتان فاكلت واحدة
وتصدقت بواحدة فقال رسول الله ص بها دفع الله عنه وقال ان الصدقة تدفع ميتة السوء
عن الانسان وايضا قد ورد فى الحديث ان الله عز وجل اوحى الى نبى من انبيائه ان اخبر
فلان الملك انى متوفيه الى كذا وكذا فاتاه ذلك النبى فاخبره فدعا الله الملك
وهو على سريره حتى سقط من السرير وقال يا رب اجلنى حتى يشب طفلى واقضى امرى

فاوحى الله عز وجل الى ذلك النبى ان ايت فلان الملك فاعلمه انى قد انسيت اجله وزدت
فى عمره خمس عشرة سنة فقال ذلك النبى يا رب انك لتعلم انى لم اكذب قط فاوحى الله
عز وجل اليه انما انت عبد مامور فابلغه ذلك والله لا يسأل عما يفعل وبالجملة امثال
تلك الروايات كثيرة جدا وما ذكر من المعنيين للبدأ هو الذى يتطابق عليه كلمات
العلماء المحققين على اختلاف مشاربهم فى تصويره على حسب اختلاف اذواقهم من اتباع
الظواهر والفلسفة والعرفان قال الصدوق من اقر لله عز وجل بان له ان يفعل
ما يشاء ويخلق مكانه ما يشاء ويقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويامر بما يشاء كيف يشاء فقد اقر بالبدأ
وما عظم الله عز وجل بشيء افضل من الاقرار بان له الخلق والامر والتقديم والتاخير
واثبات ما لم يكن ومحو ما قد كان والبداء رد على اليهود لانهم قالوا ان الله قد فرغ من الامر
فقلنا ان الله كل يوم فى شان يحيى ويميت ويرزق ويفعل ما يشاء والبداء ليس من ندامة
وانما هو ظهور امر يقول العرب بدا لى شخص فى طريقى اى ظهر قال الله عز وجل وبدا لهم
من الله ما لم يكونوا يحتسبون اى ظهر لهم ومتى ظهر لله تعالى ذكره من عبد صلة لرحمه
زاد فى عمره ومتى ظهر له قطيعة رحم نقص من عمره ومتى ظهر له من عبد اتيان الزنا نقص من
رزقه وعمره ومتى ظهر له فيه التعفف عن الزنا زاد فى رزقه وعمره انتهى ومراده من الظهور لله
تعالى التحقق والوجود والخروج من الليسية الى الايسية واطلاق الظهور على الوجود
بعد العدم شايع لا يقال اسباب الامور ايضا من الله تعالى فلا معنى لتبديل المسببات بتبدل
الاسباب لانا نقول افعالنا الاختيارية بل وكذا افعال البهائم اذا كانت اختيارية وكذا
ما يتولد من تلك الافعال لا نسلم انها مستندة بالذات الى الله تعالى فحينئذ لا نسلم ان جميع
اسباب المصالح والمفاسد من قبل الله تعالى ومن هنا ظهر ان القول بالبداء بهذا المعنى
بعينه القول باختياره تعالى فى افعاله وعلى هذا يتفرع اكثر احكام الشرع من النسخ
وتبديل الشرايع وارسال الرسل والترغيب فى العبادات والنهى عن المحرمات والحث على
الدعاء والصدقة وصلة الرحم وكل هذه الامور من ضروريات الاسلام فمن لا يسلم البدأ
بهذا المعنى فينبغى ان ينكر كل تلك الامور وقال شيخ الطائفة فى كتاب الغيبة انه لا يمتنع

ان يكون الله تعالى قد وقت هذا الامر في الاوقات التي ذكرت فلما تجدد ما تجدد تغيرت
المصلحة واقتضت تاخيره الى وقت آخر وكذلك فيما بعده ويكون الوقت الاول كل وقت
يجوز ان يؤخر مشروطا بان لا يتجدد ما يقتضي المصلحة تاخيره الى ان يجيئ الوقت الذي
لا يغيره شيئ فيكون محتوما وعلى هذا يتاوّل ما روي في تاخير الاعمار عن اوقاتها
والزيادة فيها عند الدعاء وصلة الارحام وما روي في تنقيص الاعمار عن اوقاتها الى
ما قبلها عند فعل الظلم وقطع الرحم وغير ذلك وهو تعالى وان كان عالما بالامرين
فلا يمتنع ان يكون احدهما معلوما بشرط والآخر بلا شرط وهذه الجملة لا خلاف فيها
بين اهل العدل وعلى هذا يتاوّل ايضا ما روي من الاخبار المتضمنة للفظ البداء
ويبين ان معناه النسخ على ما يريده جميع اهل العدل فيما يجوز فيه النسخ او تغير
شروطه ان كان طريقها الخبر عن الكائنات لان البداء في اللغة هو الظهور فلا يمتنع
ان يظهر لنا من افعال الله تعالى ما كنا نظن خلافه او نعلم ولا نعلم شرطه اه

وقال السيد الداماد في نبراس الضياء ان البداء منزلته في التكوين منزلة
النسخ في التشريع فما في الامر التشريعي والاحكام التكليفية نسخ فهو في الامر التكويني والمكونات
الزمانية بداء فالنسخ كانه بداء تشريعي والبداء كانه نسخ تكويني ولا بداء في
القضاء ولا بالنسبة الى جناب القدس الحق والمفارقات المحضة من ملائكته القدسية
وفي متن الدهر الذي هو ظرف مطلق الحصول القار والثبات البات ووعاء عالم
الوجود كله وانما البداء في القدر وفي امتداد الزمان الذي هو افق التقضي والتجدد
وظرف التدريج والتعاقب وبالنسبة الى الكائنات الزمانية ومن في عالم الزمان
والمكان واقليم المادة والطبيعة وكما حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي
وانقطاع استمراره لا رفعه وارتفاعه عن وعاء الواقع فكذا حقيقة البداء عند الفحص
البالغ انبتات استمرار الامر التكويني وانتهاء اتصال الافاضة ومرجعه الى تحديد
زمان الكون وتخصيص وقت الافاضة لا ارتفاع المجعول الكائن عن وقت كونه
وبطلانه في حد حصوله انتهى. وقال مولانا المجلسي في البحار انهم عليهم السلام انما بالغوا

فی البدآء ردّا علی الیهود الذین یقولون ان الله قد فرغ من الامر ومن النظام ولبعض
المعتزلة الّذین یقولون ان الله خلق الموجودات دفعة واحدة علی ما هی علیه الآن
معادن ونباتا وحیوانا وانسانا ولم یتقدم خلق آدم علی خلق اولاده والتقدم انّما یقع فی ظهورها
لا فی حدوثها ووجودها فانّما اخذ واهذه المقالة من اصحاب الکمون والظهور من الفلاسفة
وعلی لبعض الفلاسفة القائلین بالعقول والنفوس الفلکیّة وبان الله تعالی لم یؤثر حقیقة
الا فی العقل الاوّل فهم یعزلونه تعالی عن ملکه وینسبون الحوادث الی هؤلآء فنفوا ذلک
واثبتوا انه تعالی کل یوم فی شأن من اعدام شیئ واحداث آخر واماتة شخص احیاء آخر
الی غیر ذلک لئلا یترک العباد التضرع الی الله ومسئلته وطاعته والتقرب الیه بما
یصلح امور دنیاهم وعقباهم ولیرجوا عند التصدّق علی الفقرآء وصلة الارحام وبرّ
الوالدین والمعروف والاحسان ما وعدوا علیها من طول العمر وزیادة الرزق وغیر
ذلک انتهی . اما المناسبة بین المعنی الحقیقی للبدآء والمعنی المجازی فهی وجهة الصّورة
الظاهرة فی کلا صورتی البدآء ومشابهتها مع الصورة التی تکون عند تبدّل الرّای بحسب
الظاهر وان لم یکن هی کذلک بحسب الحقیقة وکذلک النسخ فان الحکم فیه یکون
محدودا فی علمه سبحانه من اوّل مرة بامد معین لکنه حیث یکون فی مقام البعث
غیر مقید بوقت خاص فاذا کشف عن زواله قیل انه قد نسخ مع انّه لم یکن من اوّل
الامر لهذا الحین اما المصلحة فی اظهار ما یبدو فیه بحسب الظاهر فهی ربما تکون الحث
علی الدعآء والالتجاء الی الله سبحانه وقد تکون التّدب الی بعض الخیرات کالصدقة
ونحو ذلک .

القول

فی انه تعالی حیّ

وقد اتفق العقلاء ودلّ السمع المتواتر علیه ولکنه لیس علی حد ما یقال ان الانسان
حیّ فانها عبارة عن اعتدال المزاج النوعی وقوة الحس والحرکة او قوة الاعتدال النوعی اما

حيوته سبحانه فليست الا عبارة عن صحة العلم والقدرة وليست كما تقول الاشاعرة صفة زائدة تقتضي ان تكون ذاته لاجلها متصفة بالقدرة والعلم كيلا يجب لتخصصها بهما تخصيص من غير مخصص اذ فيه مع النقص بتخصص ذاته سبحانه بالحيوة وهو لو احتاج الى مخصص اخر لزم التسلسل ان ذاته سبحانه بنفسها مباينة لسائر الذوات فهي متخصصة بنفسها لما لها من وجوه الكمال ولا تحتاج بعد ذلك الى مخصص اخر وصفاته سبحانه كلها عين ذاته كما سياتي .

القول

في انه تعالى مريد

قد اتفق الحكماء والمتكلمون وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في الكتاب والسنة ولكن اختلفت الانظار في بيان حقيقة ارادته سبحانه على اقوال الاول ما ذهب اليه اكثر المحققين من المعتزلة والامامية وهو ان الارادة هي الداعي اعني العلم بالمصلحة او المفسدة وليست زائدة والا لزم التسلسل او تعدد القدماء والجواب انه يلزم ذلك مع زيادتها على ذاته سبحانه فلا بد ان تكون عينها كسائر صفاته ولكن لا يلزم اتحادها مع العلم في المفهوم فلم لا تكون امرا مغايرا له كالقدرة . الثاني مذهب الاشاعرة وهو انها صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به لان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع في بعض الاوقات مع استواء نسبة الذات الى الكل يحتاج الى صفة من شانها التخصيص وهي الارادة وفيه انه يكفي للتخصيص العلم بالاصلح وعلى تقدير مغايرتها له بالمفهوم ايضا لا نوافق على ان تكون زائدة على الذات بل تكون عينها كالعلم والقدرة الثالث ما ذهب اليه الجبائية وبعض غيرهم من انها صفة زائدة قائمة لا بمحل وكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض اما بان يريدوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في المادة لان المعد

يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين ولا معنى للارادة الا المخصص
كذلك والمعدات قائمة بذواتها ويرد عليه ح انه خروج عن قانون الملة الى القول
بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها الى غير النهاية
او بانهم راوا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا قبله
لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته حكموا بحدوثها ولما
لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها ويرد عليه انه
لم لا يجوز ان تكون الارادة ثابتة منذ الازل متعلقة بالحدوث في وقت معين
الرابع قول الكرامية انها صفة حادثة قائمة بذاته وفيه انه مستلزم لحدوث
ذاته الخامس قول ضرار ان ارادته تعالى نفس ذاته وفيه ان جميع صفاته كذلك
ولكن لا يكفي ذلك في مقام بيان المفهوم السادس انها صفة سلبية وهي كون الفاعل
ليس بمكره ولا ساه وفيه ان كونها وجودية امر معلوم السابع قول الحكماء انها
العلم بالنظام الاكمل وذلك ان ارادته تعالى هي العناية بالمخلوقات وهي تمثل النظام
الموجودات من الازل الى الابد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات
المترتبة الغير المتناهية التي يجب ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
وهذا هو المقتضى لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب التفصيل ولا يخفى ان اثبات
الارادة لله سبحانه لا يتم على قول الحكماء بانه الفاعل الموجب وعلى اى حال فالتحقيق
في المقام انه لا ريب فيما ثبت ولقرر قبل ذلك انه تعالى كان في ازل الازال عالما
بجميع الامور من جميع الوجوه ومنه العلم بوجود المصلحة في ايجاد زيد في سنة كذا
وفي وقت كذا وهو كاف في وجود كل شيء في وقته المناسب له فهو من حيث اقتضائه
ايجاد الشيء في وقته ارادة له وهي ثابتة لذاته سبحانه منذ الازل ولكن
لما كان القول بقدم الارادة موهما لعدم مدخلية اعمال العباد فيما قدر لهم من الخيرات
وكان المقصود الاهم عند الشارع اثبات اختيار الواجب تعالى في كل وقت من جميع الوجوه
ليعرف الناس فائدة الدعاء والصدقة ونحو ذلك ورد في الكتاب والسنة ما يدل

على ان ارادته تحدث بحسب المصالح والمفاسد وعنوا بها الايجاد نفسه قال سبحانه (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) وقال (ان يشا يذهبكم ايها الناس ويأت بآخرين وكان الله على ذلك قديرا) وقال (من ذا الذي يعصمكم من الله ان اراد بكم سوءً او اراد بكم رحمة) وفي توحيد الصدوق عن الصادق ع حين قيل له لم يزل الله مريدا قال ان المريد لا يكون الا المراد معه بل لم يزل عالما قادرا ثم اراد وفيه بالاسناد عن بكير بن اعين قال قلت لابي عبد الله ع علم الله ومشيته هما مختلفان ام متفقان فقال العلم ليس هو المشيئة الا ترى انك تقول سافعل كذا ان شاء الله تعالى ولا تقول سافعل كذا ان علم الله فقولك ان شاء الله دليل على انه لم يشأ فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء وعلم الله سابق المشيئة انتهى ومعنى قولنا (ان شاء الله) في افعالنا الاختيارية على كون المشيئة بمعنى الايجاد ان اوجد الله تعالى اسبابه الخارجية المتوقف عليها فعل العبد كما لا يخفى وروى ابن بابويه باسناده عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن عليه السلام اخبرني عن الارادة من الله تعالى او من المخلوق فقال الارادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك واما من الله عز وجل فارادته احداثه لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف كذلك كما انه بلا كيف

انه تعالى سميع بصير

وذلك مما قامت عليه الضرورة الدينية ونطقت به الايات القرانية والاحاديث المتواترة وبه تتم الحجة لابراهيم حيث قال (يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا) قال سبحانه (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) ولا يلزم من ثبوتهما له تعالى اثبات الالات والجوارح له سبحانه فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا ومعنى كونه سميعا بصيرا انه يعلم ما يدرك لنا بحظ العين والقوة السامعة كما في الكافي عن الجواد ع حين سئل كيف سمينا ربنا سميعا قال لانه لا يخفى عليه ما يدرك بالاسماع ولم نصفه بالسمع المعقول في الراس وكذلك سميناه بصيرا لانه لا يخفى عليه

ص ٧٠ ما يدرك بالابصار من لون او شخص او غير ذلك ولم نصفه ببصر بالخطر العين ونحوه عن ابي الحسن الرضا ع وبه يندفع ما يقال ان اثبات السمع والبصر فى الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول مع ان انتفاء التعلّق فى الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه ولا يستحسن النقض بالذوق والشمّ واللمس لانّ ثبوت العلم بمتعلقاتها لله سبحانه المصحح لاطلاقها عليه بنحو من المعنى نما يجدى مع وقوع اطلاقها عليه سبحانه فى الكتاب السنة وليس كذلك فى هذه الصفات

انه تعالى متكلّم

قد ورد اسناد الكلام اليه سبحانه فى الشريعة القطعية واجمع عليه المسلمون لكنهم اختلفوا فى معناه فمنهم من رأى انه لابد فى اطلاق المشتق من قيام المبدأ بالذات وح لابد من قيام الكلام بذاته تعالى فمنهم الاشاعرة ذهبوا الى ان كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة هو بها امر وناه وغير ذلك يدلّ عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبّر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فتوراة وبالعبرانية فانجيل وهكذا فالاختلاف فى العبارات دون المسمّى وذلك لان الكلام الحسى المنتظم من الحروف المسموعة حادث غير قار الاجزاء فيمتنع قيامه بذاته سبحانه فتعين ان يكون هو المعنى ويكون قديما لما عرفت وفيه اولا منع وجوب قيام المبدأ بما صدق عليه المشتق نظير التمّار فانّه من باع التمر لا من قام التمر ونحوه كثير وثانيا انه على تقدير اشتراط القيام فى الاطلاق فانّما هو بالنظر العرفى لا الدّقيق والا لما صح اطلاق الموجود على شيئ من الاشياء بناء على مازعم الاشاعرة من ان وجود كل شيئ عين ماهيته وكذا على الممكن بناء على ان الوجود هو الله تعالى والممكن مفاض منه وكذا اطلاق الواجب على الصّلوة مثلا لان الوجوب والحرمة من احكام الله تعالى والحكم خطاب منه سبحانه قائم به ونحو ذلك وثالثا ان مبدأ اشتقاق المتكلم هو التكلم لا الكلام والتكلم قائم به سبحانه بمعنى ايجاد الكلام ورابعا انه لو كان المراد من المتكلم من قام به الكلام وكلامه سبحانه عبارة عن المعنى النفسى فما معنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله فان المراد منه هنا التوراة المؤلف من الحروف

ص ٧١

وقوله تعالى كلّم الله موسى تكليما والظاهر ان المراد منه قوله تعالى انّى انا الله ربّ العالمين الّذى نودى به من شاطئ الوادى الايمن فى البقعة المباركة من الشجرة فلابدّ لهم اما من الالتزام بقيام الكلام الحسّى بالله تعالى او القول بما نقول به فى اسناد الكلام اليه واستدل الاشاعرة ايضا بان من يورد صيغة امر ونهى او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد فى نفسه معانى يعبّر عنها بالالفاظ فالمعنى الّذى يجده فى نفسه ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب اللغات والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها فى نفس السامع ليجرى على موجبها هو الّذى نسميه كلام النفس ومغايرته للعلم والارادة بيّنا فى الاخبار بما لا يعلمه والانشاء الغير الطلبى فى غاية الظهور وفيه ان الكلام على قسمين خبر وانشاء والخبر قد يكون مذعنا به للمتكلم وقد يكون غير مذعن به والانشاء قد يكون طلبيا وقد يكون غير طلبى والطلبى قد يكون بداعى الطلب الحقيقى وقد لا يكون ونحن اذا راجعنا الى انفسنا لا نجد فيها عند الاخبار الاذعانى الّا تصوّرات اجزاء القضية مع الاذعان وفى غير الاذعانى تلك التصورات بدون الاذعان وعند الانشاء الطلبى بداعى الطلب تصور اطراف الطلب مع الشوق الى تحقق متعلقه وفى غير داعى الطلب ذلك التصور مع ارادة اظهار الطلب بداع من الدواعى وفى غير الطلبى من انحاء الانشاء كيفيات خاصة كالتعجب والرجاء مع ارادة صورة للالفاظ المؤدية لها فى الحقيقى منها وفى غير الحقيقى مجرد ارادة اظهار تلك الكيفيات من غير تحقق لها واقعا هذا كل ما نجده فى انفسنا عند الكلام ولا شك ان شيئا منها لا يسمّى عندهم الكلام النفسى وما سوى ذلك لم نتعقله الى الحين مع ان الكلام اللفظى لا ينحصر فى الاخبار والانشاء بل قد يكون مثل غلام زيد ونحوه ولا نعقل شيئا يكون مصداق الكلام النفسى فيه وما يقال من انّه شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون فى نفسى كلام وزوّرت فى نفسى مقالة وقال الاخطل:

ان الكلام لفى الفؤاد وانّما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وفى التنزيل ويقولون فى انفسهم ففيه ان الاستعمال اعمّ من الحقيقة والمجاز والكلام كما هو
المتبادر منه ليس الا عبارة عن الالفاظ المسموعة كما لا يخفى ومنهم الحنابلة قالوا ان كلامه تعالى
حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا
ان الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف وهو شيء بديهي السخافة فان الكلام
على ما هو المشهود فيه امر غير قار الذات لا يوجد الجزء اللاحق منه الا بعد انقضاء
السابق فكيف يكون قديما ثابتا فى ذاته سبحانه منذ الازل ومنهم الكرامية قالوا ان
المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله لا كلامه وكلامه
قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرّقوا بينهما بان كل ماله ابتداء
ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث
بقوله كن لا بالقدرة وهذا المذهب ركيك على حدّ لم يتعرض اكثرهم لجوابه
وهو جدير بذلك امّا مذهب الفرقة المحقّة الامامية فهو ان الله متكلم
باعتبار ايجاده الالفاظ والاصوات فى اى جسم يريده وبحسبه ينضبط التعبير
فى الكلام بالمضى والحال والاستقبال وهو متعذر فى الغاية بناء على الكلام النفسى
الذى يقول به الاشاعرة كما اعترف به العلامة القوشجى ويلزم على قول الاشاعرة
صحة قول من انكر كون ما بين الدفتين من القرآن كلام الله سبحانه مع انه من
من ضروريات الدين وقد ارشد الى ما ذهبنا اليه فى معنى كلامه سبحانه الكتاب
العزيز قال الله تعالى (افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون
كلام الله ثم يحرفونه) وقال (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربه ثم قال يا موسى
انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى) وقال (وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله) وقال (يريدون ان يبدّلوا كلام الله) و
قال (وكلّم الله موسى تكليما) الى غير ذلك من الآيات الشريفة نعم قد ورد فى بعض
الاخبار النهى عن القول بان القرآن مخلوق مع التصريح بانّه محدث ليس بقديم وذلك
لان المخلوق فى اللغة قد يأتى بمعنى المكذوب فيقال كلام مخلوق اى مكذوب وقد

قال الله تعالى (انما تعبدون من دون الله اوثانا وتخلقون افكا) وقال حكاية عن الكفار (ما سمعنا بهذا فى الملة الآخرة ان هذا الا اختلاق) فمن هذه الجهة منع البعض من اطلاق المخلوق عليه وروى محمد بن بابويه باسناده انه كتب على بن محمد عليهما السلام الى بعض شيعته ببغداد بسم الله الرحمن الرحيم عصمنا الله واياك من الفتنة فان يفعل فنا اعظم بها نعمة والا يفعل فهى الهلكة نحن نرى ان الجدال فى القرآن بدعة اشترك فيها السائل والمجيب فتعاطى السائل ما ليس له وتكلف المجيب ما ليس عليه وليس الخالق الا الله عز وجل وما سواه مخلوق والقرآن كلام الله لا تجعل له اسما من عندك فتكون من الضالين جعلنا الله واياك من الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون .

انه هو تعالى صادق

وهو من ضروريات مذهبنا معاشر الامامية لان الكذب قبيح وايضا لو جاز الكذب فى كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب ونحو ذلك وفى ذلك من المفاسد ما لا يحصى اما الاشاعرة فهم وان قالوا بذلك الا ان مسلكهم فى اثبات الكلام النفسى لا يدع لهم موضع قدم فى الثبات عليه لانه اذا كان الكلام النفسى هو المطابق للكلام اللفظى بعينه لزم الكذب فى مثل الاخبار عن فرعون بقوله انا ربكم الاعلى وعن نوح انه نادى ابنه وهو فى معزل يا بنى اركب معنا ونحو ذلك اذ هو بعد ما كان قديما فاته قبل فرعون وقبل قولهما ما اخبر عنه فيكون كذبا وان كان الكلام النفسى غير مطابق للكلام اللفظى تأتى الكذب فى الكلام اللفظى من غير مانع منه كما اعترف به شارح المواقف حيث انه بعد الاستدلال على كونه سبحانه صادقا بان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا ويلزم ان نكون نحن اكمل منه فى بعض الاوقات اعنى وقت صدقنا فى كلامنا قال ان هذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسى الذى هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا والا لزم النقصان فى صفاته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه فى الحروف والكلمات

التي يخلقها في جسم الدالة على معان مقصودة (ثم قال) اعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الافعال وبين القبح العقلي فيها فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى وقال بعضهم ان الدليل المعتمد عند الاصحاب لدلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا اجماع العلماء والانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله فضلا عن صدقه وفيه ان دلالة المعجزات موقوفة ايضا على الحسن والقبح العقليين كما لا يخفى، اما قولهم انه لم يجر عادة الله بتصديق الكاذب فمردود اولا بان عدم جريان العادة به غير معلوم اذ من المحتمل ح ان جملة من الانبياء السابقين لم يكونوا انبياء وكان ظهور المعجزات على ايديهم من قبيل تصديق الكاذب وثانيا بان الاستمرار على طبق العادة ليس بواجب على الله تعالى عندهم كما لا يخفى .

صفات اخر قيل بثبوتها

اعلم ان الصفات المذكورة هي الصفات الثبوتية المتفق عليها بين المسلمين وههنا صفات اخر اختلفت الامة فيها فقال بعضهم انه ليست هناك وراء الصفات المتقدمة صفة واستدل عليه بوجوه الاول انه لا دليل فيجب نفيه وفيه ان عدم الدليل لا يدل على انتفاء المدلول الثاني انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات ولو كان هناك صفة اخرى لعرفناها ببيان العارفين الكاملين وفيه منع التكليف بذلك وانما التكليف بقدر الطاقة فالحاصل انه لا يمتنع ان تكون صفات اخر للواجب تعالى بحيث لا يكون للعقول البشرية اليها سبيل وتكون معلومة للانبياء والاوصياء دون عامة الخلق نعم انا لا نكلف بعلمها من غير بيان ونحن لم نطلع على صفة اخرى لا ترجع الى الصفات المتقدمة كما سيتضح وقال ابو الحسن الاشعري بصفات زائدة اخر مغايرة للصفات السبع فمنها البقاء ولا مجال لانكاره وانما الشان في كونه صفة علمية مغايرة للوجود في الحال الثاني ام هو

عين الوجود والنزاع لنا فيه قليل لجد وى ذلك صفاته عندنا عين ذاته واما الاشعرى فقد
استدل على مذهبه بان الواجب باق بالضرورة فلابد ان يقوم به معنى هو البقاء وليس
عبارة عن الوجود لانفكاكه عنه كما فى ان الحدوث وفيه اولاً انا لا نسلم وجوب قيام مبدأ
الاشتقاق فى ذات المشتق فيجوز ان يكون باقيا بنفس ذاته وثانيا ان الذى نعقله من
البقاء هو الوجود الاستمرارى وما ذكر من انفكاك الوجود عن البقاء معارض بانفكاكه عن الحدوث
كما فى الان الثانى مع ان الاشعرى معترف بان الحدوث ليس امرا زائدا على الوجود والا لزم التسلسل
فالحق ان الحدوث والبقاء كلاهما نحوان من الوجود لا غير ويدل على ما ذهبنا اليه وراء ما سيجيئ
من عينية الصفات لذاته طرا وجوه الاول انه لو كان البقاء زائدا لكان للبقاء والا لم
يثبت لذاته البقاء فيلزم التسلسل ان قيل ان البقاء باق لذاته قلنا فلم لا يكون الواجب
سبحانه باقيا لذاته من غير صفة زائدة الثانى انه لو لم يكن الواجب باقيا بنفس ذاته
بل بصفة زائدة لم يكن واجبا بالذات لان الواجب بالذات ما يمتنع عليه العدم بالنظر الى
ذاته مع قطع النظر عما عداه الى غير ذلك من الوجوه التى تاتى فى عينية صفاته سبحانه
لذاته مطلقا ومنها القدم ولا ريب فى انه من لوازم وجوب الوجود ولذا لم يختلف فيه احد
من اهل الاسلام ولكن الشان انه هل هو قديم بذاته او بصفة وراء ذاته والعجب ان الاشاعرة
مع قولهم فى جميع صفاته سبحانه انها زائدة قد اتفقوا ها مع العدلية على انه قديم بنفسه
الا ابن سعيد منهم فذهب الى الثانى مستند الى ان القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا
تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم فى اول
زمان حدوثه بل بعد فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات
فكذا القديم الذى هو القديم بلانهاية وفيه انه من قياس الواجب على الممكن وهو
باطل ومنها الاستواء لقوله سبحانه الرحمن على العرش استوى وقد اختلف الاصحاب
فالاكثرون على ان الاستواء هو الاستيلاء فيرجع الى صفة القدرة قال الشاعر:

قد استوى عمرو على العراق   من غير سيف ودم مهراق

وقال الاخر:

فلما علونا واستوينا عليهم　　　تركناهم صرعى لنسر وطائر

وتخصيص العرش للاشعار بالاعلى على الادنى ويؤيده ما في البحار عن المجالس باسناده عن ابي الحسن موسى وقد سئل عن معنى قول الله على العرش استوى فقال استولى على مادق وجل وما في التوحيد في حديث طويل سأل الزنديق فقال ابو عبد الله هو مستول على العرش الى آخره وقال بعضهم الاستواء بمعنى قصد الشيئ والاقبال اليه فيعود الى صفة الارادة ويضعف بان ذلك يعدى بالى دون على فيصح في قوله ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات دون الآية المذكورة الا بالتضمين وقد ورد في جملة من الاخبار تفسير الاستواء بالمساواة في النسبة مع جميع الاشياء ولعله مع تضمين معنى الاستيلاء المناسب لكلمة "على العرش" كما لا يخفى ومنها الوجه لقوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وكل شيئ هالك الا وجهه جعله الشيخ ابو الحسن الاشعري في احد قوليه وابو اسحق الاسفرائني صفة زائدة وقال في قول آخر انه الوجود ودفع قوله بانه صفة زائدة صاحب المواقف بان الوجه وضع للجارحة ولا يجوز ارادته في حقه تعالى ولم يوضع لصفة اخرى مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه .... لما لا يعقله المخاطب فتعين المجاز والتجوز عما يعقل ويثبت بالدليل متعين انتهى اقول يجب في امثاله الرجوع الى الراسخين في العلم المعصومين ففي التوحيد وغيره باسناده عن ابي حمزة قال قلت لابي جعفر عليه السلام قول الله عز وجل كل شيئ هالك الا وجهه قال فيهلك كل شيئ ويبقى الوجه ان الله عز وجل اعظم من ان يوصف بالوجه ولكن معناه كل شيئ هالك الا دينه والوجه الذي يؤتى منه وفي البصائر باسناده عن ابن المغيرة قال كنا عند ابي عبد الله عليه السلام فسأله رجل عن قول الله كل شيئ هالك الا وجهه قال ما يقولون فيه قلت يقولون يهلك كل شيئ الا وجهه فقال يهلك كل شيئ الا وجهه الذي يؤتى منه ونحن وجه الله الذي يؤتى منه الى غير ذلك من الاخبار والسيد المرتضى طاب ثراه في الامالي بعد ذكر عدة من معاني الوجه قال ان الوجه قد يعبر به عن الذات واستشهد عليه بآيات ثم قال وجه آخر قد روي عن بعض المتقدمين وهو ان يكون المراد بالوجه ما يقصد به الى الله تعالى ويتوجه به نحو القربة

اليه وعليه؛ فقد ظهر ان الوجه ليس من الصفات الثبوتية كما زعمت طائفة من الاشاعرة
ومنها اليد لقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبت
ابو الحسن الاشعري صفتين ثبوتيتين زائدتين والاكثرون على انه مجاز عن القدرة وهو الصحيح
لما روى محمد بن بابويه في التوحيد باسناده عن محمد بن مسلم قال ابو جعفر الباقر
عليه السّلام اليد في كلام العرب القوة والنعمة قال واذكر عبدنا داود ذا الايد وقال والسماء
بنيناها بايد اي بقوة وقال وايدهم بروح منه اي قواهم ويقال لفلان عندي ايادي كثيرة
اي فواضل واحسان وله عندي يد بيضاء اي نعمة وايضا عن الرّضا ع قال بيدي يعني بقدرتي
وقوتي وقيل في تفسير اليد وجوه كثيرة الا انّ ما ورد في الخبر اظهر ما قيل في ذلك .

ومنها العينان قال تعالى : تجري باعيننا ولتصنع على عيني قال الاشعري تارة انها صفة زائدة
وتارة انّها البصر وهو مردود لامتناع الجارحة والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الاجمال
والاولى ان يحمل على التجوز بمعنى قريب قال الصّدوق ره : تجري باعيننا . اي : بحفظنا .
وكذلك قوله عز وجل : ولتصنع على عيني معناه : على حفظي وبهذا الغاية ورد في علي ع
انه عين الله اي : الحافظ لدينه . ومنها الجنب قال تعالى : ان تقول نفس يا حسرتى على
ما فرطت في جنب الله فقيل صفة زائدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر :

اما تتّقين الله في جنب عاشق   له كبد حرّى وعين ترقرق

وقال الصدّوق ره : الجنب الطاعة في لغة العرب يقال هذا صغير في جنب الله
اي في طاعة الله عز وجل وقال الطبرسي ره الجنب القرب يقال فلان في جنب فلان اي في قربه
وجواره ومنه قوله تعالى : والصاحب بالجنب وهو الرفيق في السفر ولا ريب ان تفريط الخلق
في امر الله وطاعته وقربه هو النكوص عن طاعة اوليائه الّذين اوجب الله موالاتهم
وطاعتهم ومن هذا المعنى ورد في اخبار الاولياء العصمة سلام الله عليهم في علي ع ومن بعده من
الحجج انّهم جنب الله الّذي يقول فيه ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرّطت في جنب الله .
ومنها اليمين . قال الله تعالى : والسّموات مطويّات بيمينه والحق انّ المراد منه القدرة كما عن
الصّادق ع قال : والسّموات مطويّات بيمينه اي بقدرته وقوته . قيل ومنها الاصبع لما ورد



ص ۷۸ من قوله ع . قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرّحمن وفى روايةٍ ان قلوب بنى آدم كلّها
بين اصبعين من اصابع الرّحمن كقلبٍ احدٍ يصرّفها كيف يشآء والحق فيه ما استوجهه السّيد
المرتضى علم الهدى فى الدّرر والغرر وقال انّه اشبه بمذاهب العرب فى ملاحن كلامها
وتصرّف كنايتها وهو ان يكون المعنى فى ذكر الاصابع الاخبار عن تيسّر تصرّف القلوب وتقلّبها
ودخول ذلك تحت قدرته الا ترى انّهم يقولون هذا الشئ فى خنصرى وفى يدى وقبضتى
كل ذلك اذا ارادوا تيسّره وتسهّله وارتفاع المشقّة فيه والمؤنة فكانّه عليه السّلام
لمّا اراد المبالغة فى وصفه تعالى بالقدرة على تقليب القلوب وتصريفها بغير مشقّة
ولا كلفة وان كان غيره تعالى يعجز عن ذلك ولا يتمكّن منه قال انّها بين اصبعين من اصابعه
كناية عن هذا المعنى واختصاراً للفظ الطويل وجرياً على مذهب العرب فى اخبارهم عن مثل هذا
المعنى بمثل هذا اللفظ انتهى واعلم ان امثال تلك المذكورات كثير من الامور الّتى توهم انّها
من الصفات الثبوتية وهى امّا مأوّلة او راجعة الى الصّفات المتقدّمة منها الحجاب . قال
الله تعالى : كلّا انّهم عن ربّهم يومئذ لمحجوبون . وقال : ما كان لبشر ان يكلّمه الله الا وحياً او من
ورآء حجاب ولا ريب ان الحجاب بمعناه الظاهرى لا ينسب الّا الى الاجسام ولكن المراد منه
فى الآية الاولى انّهم عن ثواب ربّهم محجوبون . قاله الرّضا عليه السّلام وفى الثانية قال
السّيد المرتضى ره : ليس فى الآية اكثر من ذكر الحجاب وليس فيها انّه حجاب له تعالى او لمحلّ كلامه
او لمن يكلّمه واذا لم يكن فى الظاهر شئ من ذلك جاز الصّرف الى غيره عزّ وجلّ ممّا يجوز ان
يكون محجوباً فقد يجوز ان يريد تعالى بقوله او من ورآء حجاب انّه يفعل كلاماً فى جسم محتجب
عن المتكلّم غير معلوم له على سبيل التفصيل فيسمع المخاطب الكلام ولا يعرف محلّه على طريق
التفصيل فيقال على هذا هو متكلّم من ورآء حجاب ومنها المجيئ : قال تعالى وجآء ربّك
والملك صفّاً صفّاً والمراد به : جآء امر ربّك او قضاؤه او محاسبته وتعالى عن ان يتّصف
بالمجيئ والذّهاب لقيام البراهين على تنزّهه عن الجسم ومنها الاتيان قال تعالى : هل ينظرون
الّا ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة . والمراد منه ظهور آياته كما يقال دخل
الامير البلد ويراد منه جنده ومنها السّاق . قال تعالى : يوم يكشف عن ساق ويدعون

الى الشيء قال الزمخشري: الكشف عن الساق ولابداء عن الخدام[1] مثل في شدة الامر وصعوبة الخطب واصله في الروع والهزيمة وتشمير المخدرات عن سوقهن في الهرب وابداء خدامهن عند ذلك قال حاتم:

اخو الحرب ان عضت به الحرب عضها　　　وان شمرت عن ساقها الحرب شمرا

وقال آخر:

تذهل الشيخ عن بنيه وتبدي　　　عن خدام العقيلة العذراء

فمعنى يوم يكشف عن ساق: يشتد الامر ويتفاقم ولا كشف ثم ولا ساق كما تقول للشحيح يده مغلولة ولا يد ثم ولا غل وانما هو مثل في البخل آه ومنها الاستهزاء والخدع والمكر قال الله تعالى سخر الله منهم. وقال: الله يستهزئ بهم. وقال: مكروا ومكر الله والله خير الماكرين. وقال عز وجل: يخادعون الله وهو خادعهم. قال الرضا ع ان الله عز وجل لا يسخر ولا يستهزأ ولا يمكر ولا يخادع ولكنه عز وجل يجازيهم جزاء السخرية والاستهزاء وجزاء المكر والخديعة. وعلى طبقة جرى المفسرون في هذه الآيات قال الطبرسي: انما اضاف الله سبحانه المكر الى نفسه على مزاوجة الكلام كما قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والثاني ليس باعتداء انما هو جزاء ـــ والعرب تسمي الجزاء على الفعل باسمه وفي التنزيل: وجزاء سيئة سيئة مثلها. :وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به. وقال عمرو بن ام كلثوم:

الا لا يجهلن احد علينا　　　فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وقيل في معنى الاستهزاء وجوه اخر ومنها الحجزة كما ورد في الاثر عن امير المؤمنين ع ان رسول الله ص يوم القيامة آخذ بحجزة الله ونحن آخذون بحجزة نبينا وشيعتنا آخذون بحجزتنا قلت يا امير المؤمنين وما الحجزة قال الله اعظم من ان يوصف بالحجزة او غير ذلك ولكن رسول الله ص آخذ بامر الله ونحن آل محمد آخذون بامر نبينا وشيعتنا آخذون بامرنا ومعناه اخبار اخر ومنها النسيان قال تعالى: نسوا الله فنسيهم ومعناه كما في الحديث انه يعاملهم معاملة من

---

(1) الخدام ككتاب موضع الخلخال .

ص٨٠ نسيه ونسي لقاء يومه بان نسيهم انفسهم وقوله عزوجل: فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا اى نتركهم كما تركوا الاستعداد للقاء يومهم هذا قال الصدوق اى لا يجعل لهم ثواب من كان يرجو لقاء يومه. ومنها النور. قال تعالى الله نور السموات والارض الاية. قال الرضا ع هاد لاهل السماء وهاد لاهل الارض. ومنها الصورة كما روى عن النبي ص ان الله خلق آدم على صورته والمراد به على تقديرات يكون الضمير عائده الى الله سبحانه ما قال الصادق ع ان المراد منه على الصورة التى اصطفاها واختارها على سائر الصور فاضافها الى نفسه كما اضاف الكعبة الى نفسه والروح الى نفسه وفى توحيد الصدوق ان الرواية لبيت على ما يزعم الناس وقد حذف منها صدرها وذلك ان النبي ص رأى رجلا يقول لرجل قبح الله وجهك ووجه من يشبهك فقال ع: لا تقل هذا فان الله خلق آدم على صورته فليس الضمير عائدا الى الله سبحانه. ومن الصفات التى وقع الخلاف فيها التكوين واشتهر القول به عن الشيخ ابى منصور الماتريدى وينسب الى القدماء الذين كانوا قبل الشيخ ابى الحسن الاشعرى حتى قالوا ان قول ابى جعفر الطحاوى له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم عن العدم الى الوجود واطنبوا فى اثبات ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته لا يستلزم ازلية المكونات وتمسكوا عليه بوجوه الاول ان البارى تعالى مكون اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال ولا بد ان تكون ازلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والجواب ان التكوين هو الايجاد وهو من صفات الفعل لا من صفاته تعالى حقيقة نعم منشأ انتزاعه صفة لله سبحانه وهى القدرة مع مقارنة الارادة وهما صفتان ذاتيتان ازليتان ولكنهما ليستا زائدتين على الذات كما سيجيئ الثانى ان البارى سبحانه تمدح فى كلامه الازلى بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يثبت التكوين فى الازل لزم الكذب والجواب منع قدم الكلام كما تقدم والكمال له سبحانه هو القدرة على التكوين منذ الازل لا التكوين بالفعل الثالث قوله سبحانه انما قولنا لشيئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فخلق الاشياء بكلمة ازلية هى كلمة كن وهى صفة التكوين والجواب بطلان نسبة الكلمة والكلام الى ذاته حقيقة وما ذكر فى الاية

الشريفة مجاز عن تحقق الموجود مع ارادته سبحانه من غير توقف ولا تأخر والحق انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث ولا خفاء في انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجوداً عينياً ثابتاً في الازل ولان التكوين لو كان ازلياً لزم ازلية الممكنات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية هي مبدأ التكوين والايجاد وهي مغايرة للقدرة فان مقتضى القدرة صحة الايجاد وعدمه معاً والتكوين هو ما يوجب الايجاد قلنا مبدأ التكوين والايجاد هو القدرة والارادة الازلية اعني العلم بالاصلح وهذه القدرة مع ضميمة الارادة هي التي توجب التكوين لا غير. هذه هي معظم الامور التي يتوهم انها من الصفات الثبوتية للواجب.

القول في عينية الصفات

من اهم الامور بيان ان تلك الصفات الثبوتية هل هي عين ذات الواجب تعالى او غيرها زائدة عليها اعلم ان من الصفات ما اتفقوا على انها لا تقتضي ثبوت صفات زائدة له تعالى وذلك ما كان من قبيل الاضافات المحضة او يرجع الى السلب المحض ككونه تعالى واحداً ومجرداً وليس في جهة ولا حيز وانه الاول والآخر والعلي والعظيم والقابض والباسط والرافع والخافض ومنشأ هذا الاتفاق ان الصفات الاضافية لا تزال متوقفة على الغير متجددة متغيرة متعاقبة فلا تصلح لان تكون عين ذاته تعالى للمنافاة بين الوجوب والقدم ولا زائدة عليها قائمة بها لبطلان كونه محلاً للحوادث متغيراً بها مستكملاً بها واما الصفات السلبية فعدم اقتضاءها وجود صفة في الخارج ظاهر ولكن يرد عليه ان الايجاد والاحياء ونحو ذلك من الصفات لو لم تكن قائمة بذاته ولو بوجود منشأ انتزاعها فاي فارق بين الله سبحانه وبين غيره بان يكون هو موجد العالم دون غيره وهو قلب كل الاشياء وهو ابعد ما يكون ذلك لان المفروض ان هذه الصفات لم تتحقق لله سبحانه بانفسها ولا بما هي منشأ انتزاعها لكنها لم تتحقق لغيره فلم تنسب اليه دون من سواه والتحقيق ان هذه الصفات ثابتة لله سبحانه منتزعة عنها بوجود منشأ انتزاعها لكن الفارق بينها وبين الصفات الحقيقية

كالعلم والقدرة ان منشأ انتزاع هذه الصّفات هي ذات الواجب سبحانه وحدها كما سيتضح
آنفا ومنشأ انتزاع تلك ليست هي وحدها بل بملاحظة امور اخر فان قلت على هذا يلزم ان يكون
سبحانه محلا للحوادث مستكملا بها قلت لا فان الحادث صفة انتزاعية وهي لا وجود لها بنفسها
حتى يكون سبحانه محلا لها وانّما الوجود لمنشأ انتزاعها وهو ذات الواجب الازلية الّا انّه ثمة والحدوث
والتجدّد انّما جاء من الجزء الاخر لمنشأ الانتزاع وهو لا يوجب التغير في ذات الواجب اما الكمال
للذات فهو كونها بحيث اذا انضم معها ذلك الحادث حصل ذلك الاثر وكونها على هذا الشأن
متحقق من الازل وليس هو كون لا يتحقق ذلك الاثر في الخارج حتى يلزم الاستكمال وقد حاول
بعض المتفلسفة المتصوفة ارجاع الصّفات الاضافية كلها الى صفة واحدة وهي المبدأية والسّلوب
كلّها الى سلب واحد وهو سلب الامكان وقال ان التغيّر في جزئيات الاضافة لا يستلزم التغير
في هذا الامر الكلّي والاشياء كلّها على اختلافها وتكثرها نسبتها الى الذات الالهية واحدة وانّما
الزمن انّما هو والعدم من لوازم مرتبط به ومتعلق للاضافة فهي كلّها في حكم امر واحد كلي بهذا الاعتبار
وانّما التعدّد والاختلاف بحسب لها في حدود انفسها وذلك لا يوجب تعدّدا ولا اختلافا في ذاته ولا صفاته
والحاصل ان صفاته تعالى الاضافية وان كانت زائدة على ذاته لكن لا يحصل لها كثرة في ذاته
ولا تغير فيها والتعددات والتجدّدات الواقعة فيها انّما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة هي بها
المتعددة والمتجدّدة في انفسها او بقياس بعضها الى بعض وامّا بالنسبة الى الذات الاحدية
فليست الا واحدة منتسبة اليها بانتساب واحد جملي يتضمّن جميع الانتسابات والتجدد فيها
ان كان فانّما هو من حيث انفسها لكونها في سجن الزّمان وامّا الواجب فهو ارفع من ان يقع
في التغير فاذا كان شيئ لم يكن في وقت فانّما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل انتهى
ملخصا ولا يخفى عليك ان ما ذكر من رجوع الاضافات كلّها الى صفة واحدة هي المبدأية كلام شعري
لا برهان فان صفة المبدأية بلاحظها العقل متقدّمة على الافعال كالرزاقية ونحوها والكلام
في هذه الافعال وما ذكر من الدعوى نظيران بيّنة على ان الصّفات الاضافية للممكنات كلّها
ترجع الى الصفة المعلولية فلا تغيّر في الممكنات الينزع على حدة وما قيل في الواجب بما ذكرون
ان التغير في جزئيات الاضافة لا يستلزم التغير في الامر الكلي فيه ان الواجب تعالى منزه ...



حقيقي لا يقوم به من الصفات الحقيقية وغيرها الا جزئياتها واما كلياتها فانما تقوم به بالعرض فكيف
لا تتغير الذات بتغير الصفات وهذا القول نظير ان يقال انه لا يقع التغير في المتحرك بسبب الحركة
وبسبب انقضاء الزمان لبقاء طبيعة الحركة والزمان ولو تم ما ذكره من رجوعها الى المبدأية فلا
يخفى ان منشأ انتزاع المبدأية نفس ذاته تعالى فيكون حال الاضافيات كحال الصفات الحقيقية
في كونها عين الذات فلا وجه لما صرح بالاعتراف به من ان صفاته الاضافية زائدة على
الذات وما ذكره من ان الاشياء انما هي متكثرة في انفسها الا بالنسبة الى جناب الحق سبحانه
مدفوع بانها اذا كانت متكثرة في انفسها فصدور كل منها عن ذات الواجب يكون غير صدور
الاخر وهذا هو الاشكال والحق ما تقدم من ان هذه الصفات انتزاعية غير موجودة بانفسها
حتى يلزم كونه سبحانه محلا للحوادث واما منشأ انتزاعها فهي ذات الواجب مع امور اخر والتجدد والحدوث
ينشأ من الامور الاخر وكونها من صفات الله سبحانه انما هو لكون ذاته سبحانه احد المبادي لمنشأ
الانتزاع فلا اشكال ثم انه قد يعبر عن هذه الصفات الاضافية بصفات الفعل كما يعبر عن
الصفات الحقيقية بصفات الذات والظاهر ان صفات الفعل اخص من صفات الاضافة لان
المراد من صفة الفعل ما كان من قبيل التأثير كالخلق والتصوير والاحياء والاماتة والسخط
والرضا ونحو ذلك وان فعلية بعضها بحسب المآل كالرضا والسخط فانها عبارة عن الاثابة والعقاب
ومن الصفات الاضافية ما لا يكون من هذا القبيل كالاول والاخر والعظيم والعلي ونحو ذلك
ثم انه قد يورد على صفات الفعل بان اتصاف الواجب بها ان كان كمالا له تعالى فيلزم ان يكون
ذلك الاتصاف قديما عين ذاته تعالى فيلزم قدم الفعل والمفعول وهو باطل بالضرورة وان
لم يكن كمالا له ينبغي ان لا يكون الواجب متصفا به لان وصفه انما يكون بصفات الكمال والجواب
ان لهذه الصفات منشأ في ذاته تعالى هو كماله الذاتي وهو كون ذاته بذاته في الازل بحيث يخلق
ما يخلق ويصور ما يصور ويرزق ما يرزق ويتكلم مع من يتكلم ويريد ما يريد ويشاء ما يشاء
وهذا المبدأ ثابت لذات الواجب تعالى في الازل بل هو ليس الا عين ذاته واما هذه الاضافات
فهي فروع لهذا المبدأ التي تترتب عليه فيما لا يزال على وفق المصلحة بحسب ما يسعه الامكان والفرق
بينها وبين العلم والقدرة حيث جعلا من صفات الذات وجعلت من صفات الفعل ان

ص٨٤ العلم والقدرة بأنفسهما مبدأ لأن على ذلك الكمال الذاتي القديم وصفات الفعل بأنفسهما تدل
على أمور ناشئة من مبدأ الكمال قديم وهي من حيث مبدأها قبيل صفات الله سبحانه وتنسب إليه
تقدس وتعالى ومن حيث أنفسها توصف بالحدوث والتجدد ولكون مدلولها هذا الأمر الحادث
فيتوقف الوصف بها على حدوث هذه الحوادث بخلاف العلم والقدرة فان الوصف بهما
لا يتوقف على وجود معلوم ومقدور كما لا يخفى .

هذا هو الكلام في الصفات الإضافية و(أما الصفات الحقيقية) فقد وقع الخلاف
فيها والنزاع فذهب الأشاعرة إلى أنها صفات أزلية زائدة على الذات فهو عالم بعلم
وقادر بقدرة وحي بحياة وكذا في السمع والبصر والتكلم وحيث رأوا أنه مع كون هذه
الصفات قديمة غير ذاته سبحانه يلزم تعدد القدماء قال بعضهم إنها ليست عين ذاته ولا غيرها
فاتفق الكل على أنها ليست عين الذات لكن اختلفوا في أنها غير الذات والحق عند الفرقة
المحقة الإمامية الاثني عشرية وفقا للفلاسفة أن الصفات الحقيقية عين ذاته سبحانه لا بمعنى
أنها كانت أولا متغايرة فصارت متحدة إذ هو محال بل المراد نفي الصفات وإثبات الآثار لنفس
الذات فكما أن الأشياء تنكشف عندنا بتوسط صفة هي المسماة بالعلم عند قيامها بنا فكذا تنكشف
هي عند الباري سبحانه بدون توسط تلك الصفة بل بنفس ذاته تعالى فالعالم ليس هو من
قام به العلم كما هو المشهور على ألسنة النحاة بل ما يقال له بالفارسية (دانا) أعم من أن يكون
بذاته أو بصفة من صفاته وكذلك حكم سائر الصفات فان نفس ذاته تعالى تقوم مقام الصفات
في استتباع الثمرات التابعة للصفات أما المعتزلة فكلماتهم مضطربة فتارة تشعر بأنهم
ينفون معا في نفي الصفات وإثبات الثمرات وأخرى توهم أنهم ذهبوا إلى أن صفاته تعالى
أمور اعتبارية غير موجودة وقد يشعر بمسلك الاعتزال في هذا الباب كلام الرازي من الأشاعرة
حيث قال: أما نحن فلا نثبت إلا الذات والنسبة الإضافية المسماة بالعالمية وندعي
أنها أمر زائد على الذات موجود فيه للقطع بأن المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات
والذين أنكروا ذلك قالوا إن العالم ليس نفس هذه النسبة إذ لا معنى للعالم إلا الذات التي ثبتت لها هذه
النسبة ولا للقادر إلا الذات الموصوفة بأنه يصح منه الفعل اهـ .

واحتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه (الاول) قياس الغائب على الشاهد ولا ريب انه
قد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل
بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحيوة وغيرهما ويرد
عليه ان قياس الغائب على الشاهد امر ظني لا يفيد اليقين بالحقيقة اذ لابد في هذا القياس
من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهذا الاثبات مشكل جدا لجواز كون
خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية الفرع
مانعا من وجوده وايضا ان العالمية ليست معللة بالعلم بل بحضور المعلوم عند العالم سواء
كان بحضور صورته او بقيامه به او بالمعلولية او بالعينية وايضا انا لا نسلم ان حقيقة العالم
من قام به العلم وحده بل حقيقته ما يعبر عنه بدانا وهو حاصل اذا كان الانكشاف
بالذات والحقيقة التي ذكرها انما هي ناشئة من اللفظ والوضع فلا عتداد بها في المسائل
الكلامية الا ترى ان الشيخ الاشعري حاكم بان الوجود عين الماهية مع اطلاق الموجود
والاشاعرة مطبقون على اطلاق العلي والعظيم والاول والاخر والمحيي المميت والخالق والرازق
على الله تعالى مع عدم قولهم بقيام مبادي تلك الصفات بذاته تعالى مع ان القياس في
المقام غير صحيح قطعا للفرق بين الممكن والواجب بوجوه لا تحصى (الثاني) ان اللغة والعرف
يشهدان بان العالم عبارة عمن يقوم به العلم فالله تعالى انما يكون عالما بقيام العلم
بذاته ويدل على قيام العلم بذاته الكتاب والسنة قال سبحانه: ولا يحيطون بشيء
من علمه الا بما شاء ولا حاجة الى التاويل بعد صحة الحمل على الواقع والجواب منع اعتبار
قيام المبدأ في معنى المشتق الا ترى انه صح بحسب اللغة ان الضوء مضيء وليس يقوم به ضوء
مع ان الاعتبار اللغوي لا يعتد به في المطالب العقلية واسناد العلم اليه سبحانه يكون
من قبيل اسناد الوجود الى الانسان عند ابي الحسن الاشعري القائل بالعينية والدلائل على
نفي زيادة الصفات قائمة قطعية تضطر الى التاويل فيما يقتضي سواها كما ياتي (الثالث)
انه لو كان العلم ونحوه عين ذاته لكان حمله عليها من قبيل حمل الشيء على نفسه لا يفيد فائدة
ما وليس كذلك والجواب انه انما يثبت التغاير بالمفهوم ولا نزاع فيه وانما الكلام في حقيقة الواقع

والمصداق (الرابع) انه لو كان العلم عين ذاته وكذلك القدرة لزم ان يكون العلم هو القدرة وهو باطل والجواب انه انما يلزم من عدم الفرق بين مقامي المفهوم والحقيقة وبالجملة فانا لا نقول ان العلم بمفهومه المصدري وهو (دانستن) وكذا القدرة بمفهومها كذلك هي ذات الواجب سبحانه بل نقول ان ما يحصل فينا بصفة العلم يحصل له سبحانه بنفس ذاته وكذا القدرة ومرجعه على التحقيق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها من الذات وحدها والدليل على ما نذهب اليه امور الاول ان العقل والسمع متطابقان على انه سبحانه مخصوص بالقدم ولو كانت صفاته سبحانه زائدة على ذاته لزم اما تعدد القدماء او كونه تعالى محلاً للحوادث وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجاب عنه الاشاعرة اولاً بان ذلك يلزم لو كانت صفاته غيره سبحانه وليس كذلك فان صفات الشيء لا تكون عينه ولا غيره وهو مدفوع لنفي الواسطة بين العينية والغيرية وثانياً انه مع تسليم التغاير لا يلزم تعدد القدماء لان القديم هو الازلي القائم بنفسه وهو كما ترى وثالثاً ان المجمع على بطلانه هو التعدد في القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير واما قدم الصفات فهو زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولا يخفى ما فيه من مجازفة ظاهرة (الثاني) ان الصفات الزائدة اما ان تكون معلولة للواجب تعالى او غيره على الثاني يلزم افتقار الواجب الى الغير وعلى الاول فصدورها من الواجب اما ان يكون بالايجاب او بالاختيار والاول نقص في ذات الباري سبحانه والثاني يستلزم التسلسل في صفاته وحدوثها (الثالث) انه يلزم على زيادة الصفات ان تكون الذات الالهية محتاجة في اثار كمالها الى الصفات (الرابع) ان صفاته لو كانت زائدة لكانت اما واجبة او ممكنة على الاول يلزم تعدد الواجب وعلى الثاني يلزم حدوث الصفات (الخامس) انه يلزم ان يكون الاله من حيث انه اله مركبا من ذات وصفات وقد دل على ما ذهبنا اليه من عينية الصفات لله سبحانه اخبار العترة الطاهرة سلام الله عليهم وهي في الكثرة فوق حد الاحصاء ومنها ما في نهج البلاغة من قول امير المومنين علي بن ابي طالب عليه السلام : اول الدين معرفته وكمال معرفته

التصديق بذاته الا التصديق بنفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف
وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه
فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومنها ما في العيون والتوحيد
بالاسناد عن الحسين بن خالد قال سمعت الرضا ع يقول لم يزل الله تبارك وتعالى عالما
قادرا حيا قديما سميعا بصيرا فقلت له يا ابن رسول الله ان قوما يقولون انه عز وجل لم
يزل عالما بعلم وقادرا بقدرة وحيا بحيوة وقديما بقدم وسميعا بسمع وبصيرا ببصر فقال ع
من قال بذلك ودان به فقد اتخذ مع الله الهة اخرى وليس من ولايتنا على شيء ثم قال ع
لم يزل الله عز وجل عالما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا لذاته . ومنها ما في التوحيد وغيره
باسناده عن ابان الاحمر قال للصادق جعفر بن محمد ع اخبرني عن الله تبارك وتعالى لم يزل
سميعا بصيرا عليما قادرا قال نعم فقلت له ان رجلا ينتحل موالاتكم اهل البيت يقول ان الله
تبارك وتعالى لم يزل سميعا بسمع وبصيرا ببصر وعليما بعلم وقادرا بقدرة قال
فغضب عليه السلام ثم قال من قال ذلك ودان به فهو مشرك وليس من ولايتنا
على شيء ان الله تبارك وتعالى ذات علامة سميعة بصيرة قادرة الى غير ذلك من
الاخبار الكثيرة .

فصل

في

التنزيه اي بيان الصفات السلبية

ان الله سبحانه ليس مركبا لا من الاجزاء الخارجية وهي التي تكون مغايرة للكل
سواء كانت موجودة بالفعل متمايزة في الخارج كاجزاء السرير او غير متمايزة كالهيولى والصورة
على القول بها او بالقوة كاجزاء المقدار ولا من الاجزاء الذهنية وهي الاجزاء المتمايزة
في الذهن المتحدة مع الكل في الوجود الخارجي بحيث يصح الحمل وبرهان ذلك ان وجوب

الواجب تعالى عين ذاته كما تقدم الكلام فيه ومعنى ذلك ان الواجب تعالى بنفسه

بدون ملاحظة حيثية خارجية منشأ وموجودية نفسه فلو كان الواجب تعالى مركبا

من اجزاء خارجية لافتقر في ذاته ووجوده الى الجزء بحسب نفس الامر وجزء الشيء

غيره والمحتاج الى الغير يكون ممكنا وان شئت قلت ان الذات الواجبة لو كانت مركبة

لكانت مفتقرة في تقررها وقوامها الى اجزائها بالضرورة فيكون اجزاؤها من عللها في

لابد له من علة مؤثرة فيكون ممكنا وايضا فان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد

الواجب وسنبطله اولا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وايضا فاما ان يحتاج

احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب اولا فلا يلتئم منهما حقيقة

واحدة اما نفي الاجزاء الذهنية فلا يخفى انه لو ثبت ان الاجزاء الذهنية مستلزمة

للاجزاء الخارجية فلا شك ان بطلان اللازم كاف في بطلان الملزوم ولكن الشأن

في ذلك فان الاستلزام المذكور ليس مما قام البرهان عليه فيجوز ان تكون هناك

هوية بسيطة في الخارج ينتزع منها اجزاء ذهنية لا تحقق لها في الخارج وليس عند من

يخالف هذا الاحتمال امر يعتمد عليه الا مجرد استبعاد ان لا طائل تحتها فالتحقيق ان اثبات

امتناع تركيب الواجب تعالى من الاجزاء الذهنية على مصطلح الحكماء عسير جدا

ولا مانع من ان يقولوا ان للواجب تعالى اجزاء ذهنية كالعلم والحيوة والقدرة

والوجود مع انهم مطبقون على ان منشأ تلك الامور ومبدأ آثارها هي الذات الواجبة

بدون ملاحظة امر آخر من الاعتبارات والحيثيات اما نحن فلم يثبت عندنا ثبوت الاجزاء

الذهنية المصطلحة عندهم في الهويات الممكنة فضلا عن الواجب تعالى اذ كلما يعبرون عنه

بالاجزاء الذهنية في الممكنات المتأصلة يحتمل عندنا ان يكون من قبيل الوجود

والقدرة والعلم والحيوة بالنسبة الى الواجب تعالى فكما لا يلزم التركيب في ذاته تعالى

مع كونها عين هذه الامور المتكثرة كذا لا يلزم في الممكنات ايضا فالموجود في الخارج

امر بسيط اذا وجد في العقل ينتزع منه الحيوان والناطق مثلا فليسا بالحقيقة جزئين

للموجود في الخارج بل امرين منتزعين عنه كالاعمى بعينه من غير فرق ان قلت اذا فما

الفرق بين الذاتيات والعرضيات قلت ان منشأ انتزاع الذاتيات نفس البسيط والمركب الخارجي مع قطع النظر عن القيد بخلاف العرضيات فان منشأ انتزاعها هو الموجود الخارجي بشرط الوجود او حيثية اخرى فان الانسان قد حصل له عدّة من المعاني بملاحظة نفسه كالابعاد والنمو والحسّ والحركة بالارادة والنطق فهذه ذاتيات ثم استتبعت هذه امورا اخر فالابعاد التحيز والنمو التغذي والحسّ الانفعال والنطق التعجب والضحك والمجموع قابلية الصناعات فهذه كلها عرضيات هذا على القول بانكار الكلي الطبيعي في الخارج ظاهر اما على القول بوجوده فنقول زيد مثلا هويته موجودة في الخارج بسيطة هي عين الجسم وعين النامي وعين الحساس وعين الناطق كالوجود والعلم والحيوة بالنسبة الى الواجب تعالى وعلى اي فنحن لا نتعقل محصلا للاجزاء الذهنية في الموجودات الخارجية اصلا وقد نطق بنفي التركيب عن الاجزاء لله سبحانه احاديث كثيرة منها ما في نهج البلاغة لامير المومنين ع من قوله : فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثنّاه ومن ثنّاه فقد جزّاه ومن جزّاه فقد جهله وفي الاحتجاج في خطبة عنه صلوات الله عليه ولا يوصف بشيء من الاجزاء ولا بالجوارح والاعضاء ولا بعرض من الاعراض ولا بالغيرية والابعاض الى آخر ما هنالك من اخبار العترة الطاهرة سلام الله عليهم اجمعين .

الواجب لا يكون جزءاً من غيره

اى لا يحصل منه بانضمام شيء آخر حقيقة واحدة وحدة حقيقية لان احد الجزئين ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان تحصل منهما حقيقة واحدة متصلة وهو ضروري وان كان الحل هو الواجب فكذلك لانه لا استغنائه عن الحال يكون هو الموضوع والشيء الآخر هو العرض وان حل كلّ منهما في الآخر او كان الحال هو الواجب لزم امكان الواجب لان الحال مفتقر الى المحل ويورد عليه بانه يمكن ان يكون الواجب مع غيره جزءا ماديا ويحل فيها الجزء الصوري ودعوى الامتزاج والانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة

والجواب عنه انّه على هذا يكون فى المركب هوية الواجب لامتناع بطلانها وهوية الصّورة الحالّة الزائدة فيكون فيه كثرة بالفعل فلان واحد احقيقيا و ايضا يلزم ان يكون الشيئ الواحد قابلا و فاعلا و ايضا ان يكون منفعلا من الغير وان يكون محلّا للحوادث لان كل ماعداه من الجواهر والاعراض حادث عند اهل الاسلام و ايضا تجويز حلول الصّورة النّوعية فى الواجب تعالى منضما بالجزء الاخر مع استغناء الواجب عن جميع ماعداه فى الوجود والتحصل وعدم الانفعال افحش من تجويز حلول الصّورة النوعية فى مجموع زيد وحجر كما لايخفى فالقول لفصل ان من يجوز ان يكون الواجب تعالى محلّا لشيئ اخر كالاشاعرة القائلين بزيادة الصّفات فيمكن الالزام عليهم ان الواجب تعالى عندهم جزء العالم والمتكلّم والقادر امّا من يقول بانّ الشيئ الواحد لايكون فاعلا و منفعلا معا و ينفى قد يما سواه تعالى و يمنع كونه محلا للحوادث كما هو مذهب اهل الحق فلا يتمشّى هذا الاحتمال عنده نعم لا امتناع فى القول بانه تعالى جزء مجموع الموجودات ومجموع الاشياء و نحو ذلك ولكن لايخفى ان هذا المجموع ليس حقيقة وحدانية حتى تتحقق الجزء ية بالمعنى المتقدّم وقد دلّ على ماذهبنا اليه من الاخبار مارواه ثقة الاسلام فى الكافى عن ابى جعفرؑ قال ان الله عزّوجل خلو من خلقه وخلقه خلو منه الحديث و فى التوحيد باسناده عن الرّضاؑ عن امير المومنينؑ فى خطبته قال : فارق الاشياء لا على اختلاف الاماكن . و قالؑ الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد الذى لا من شيئ كان ولا من شيئ خلق ما كان قدرة بان بها من الاشياء و بانت الاشياء منه الخ و نحو ذلك كثير .

فى التوحيد

انه سبحانه واحد لا شريك له

ويستدل عليه بوجوه (الاوّل) انّه لما ثبت كون الوجود عين حقيقة الواجب فلو تعدد لكان امتياز كل منهما عن الاخر بامر خارج عن الذات فيكونان محتاجين فى تشخصهما

الى امر خارج وكل محتاج ممكن ولا يمكن ان يكون تشخصهما من قبل نفس حقيقتهما اذ ينحصر حقيقتهما ح في فرد ولعدم بينهما نقول نعم هناك شبهة عويصة الحل وهي .

شبهة ابن كمونة

تقريرها انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا عنهما مقولا عليهما قولا عرضيا واجاب عنه المولى صدر الشيرازى ببرهان عرشى قائم على توحيد الواجب حاصله ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية فلا جهة اخرى غير ذاته وليس في ذاته جهة لا يكون بها واجبا وموجودا والا لزم التركيب في ذاته من الجهتين فح من اللازم ان يكون الواجب بذاته موجودا بجميع الحيثيات الصحيحة والا لم يكن حقيقته من حيث هي تمامها مصداقا فالحمل لوجود والوجوب فلا يمكن ان يكون فاقد الشيئ من مراتب الوجود والوجوب والا تحقق فيه من هذه الجهة جهة انتفاء تخالف جهة الفعلية والتحصيل وهذا معنى قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات وعلى هذا فلو تعدد الواجب بالذات فلا يخفى انه لا يكون بينهما لزوم لانه فرع معلولية احدهما للآخر او كليهما الثالث وهو يستلزم معلولية الواجب فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصيل ليس من الآخر فيكون كل واحد منهما عادما النشأة كمالية وهو خلاف شأن الوجوب فالواجب يجب ان يكون هو المستند لجميع الكمالات والمنبع لكل الخيرات آه . ولا يخفى عليك ان بناء هذا البرهان على مقدمة فاسدة مقتضية لوحدة الوجود فهو ساقط عن الاعتبار والجواب الحق ان حصول الشيئ في الذهن بحقيقته عين حصول ما هو عينه او جزؤه بخلاف الامر الذي لم يكن عينا او ذاتيا له فاذا كان الشيئ بحيث يكون حصوله عين حصول شيئين متحصلين بحقيقتهما في الذهن فلابد ان يكون مشتركا ذاتيا بينهما والا لم يكن حصوله عين حصول

كليهما فاذا فرضنا ان هناك هويتين واجبتين فاذا حصل حلهما بحقيقتها ذلك هو

فامّا ان يكون هو عين حصول الوجود والوجوب والعلم والحيوة مثلا وغيره على الثانى يلزم زيادة الصفات وقد تقدم بطلانه وعلى الاوّل فهذه الامور امّا عين تلك الهويّة اوذاتيات لها ثمّ اذا فرضنا حصول الهوية الاخرى كذلك فنسئل هناك كذلك فاذا صار الوجود واخواته ذاتيات مشتركة بين الهويتين فيلزم التركيب وزيادة ما به الامتياز بينهما على حقيقتهما المشتركة وهو باطل على ما تقدّم فاندفعت الشبهة وثبت معنى قوله سبحانه: شهد الله انه لا اله الّا هو.

(الدليل الثانى) انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكلّ منهما تعين وهويّة ضرورة وح فاما ان يكون بين الوجوب والتّعين لزوم اولا فان لم يكن لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال وجواز التعين بدون الوجوب وهو ينافى كون الوجوب ذاتيّا وان كان فان كان الوجوب بالتّعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدّم العلّة على المعلول بالوجود والوجوب مع لزوم انقلاب الوجوب الذاتى الى الغيرى وان كان التّعين بالوجوب اوكلاهما بالذات لزم ان لا ينفك الواجب عن التعيّن فيبطل التعدد وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاحتياجه فى الوجوب والتعين الى امر منفصل.

(الثالث) انه لو تعدّد الواجب بالذّات فامّا ان يكون امتياز كل عن الاخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضى والعارض معلول للمعروض فيرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده وقد ثبت بطلانه وامّا ان يكون الامتياز بالامر الزائد فهو امّا ان يكون معلولا لماهيتهما او لغيرهما وعلى الاوّل ان اتحد ماهيتهما كان التّعين مشتركا وهذا خلف وان تعددت الماهية كان كلّ منهما شيئا عرض له وجوب الوجود وقد تحقق عينيّة الوجود لذاته سبحانه وعلى الثانى يلزم الاحتياج الى الغير والامكان.

(الرّابع) برهان التمانع وتقريره على وجوه الاوّل انك قد عرفت عموم قدرته تعالى

على جميع الممكنات فلو كان الواجب اكثر من واحد فلا شك فى امكان تعلق ارادة احد الواجبين
بايجاد زيد مثلا فاذا اراد كذلك فهل للواجب الاخر ان يريد اعدام زيد فى ذلك الحال ام لا
والاول يوجب اجتماع النقيضين والثانى العجز والنقص (القول بان تعلق ارادته بذلك محال مدفوع بان
استحالة تعلق ارادة احدهما لاجل ارادة الاخر هو عين العجز (ان قلت) ان عدم زيد مع ارادة احد
الواجبين لوجوده ممتنع ولا تتعلق الارادة بالممتنعات (قلنا) فرق بين ان يكون ممتنعا فى حد ذاته
وبين ان يكون ممتنعا لاجل ارادة الغير خلافه فان الثانى نقص فى القدرة دون الاول (الثانى)
انه لا يخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية فى وجود العالم او لا شيء منهما كافٍ او
احدهما كافٍ فقط على الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على اثر واحد وعلى الثانى عجزهما وعلى الثالث
لا يكون الاخر خالقا فلا يكون الها (افمن يخلق كمن لا يخلق) لا يقال ان كلا منهما قادر بالاستقلال ولكن
يتفقان على الايجاد بالاشتراك قلنا ان المؤثر فى الايجاد هو تعلق القدرة والارادة فاذا اكتفى احد
الواجبين لم يبق تاثير للاخر والا لزم العجز (الثالث) انه لو وجد الهان ويتصفان لا محالة بصفات
الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم خاص
فى زمان خاص فوقوعه اما ان يكون بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين او باحدهما فيلزم الترجيح
بلا مرجح.

(الدليل الخامس) ان الواحد كافٍ والزائد لا موجب له (السادس) ان كل من جاء من الانبياء
واصحاب الكتب المنزلة انما ادعى الاستناد الى الواحد المعين ولو كان فى الوجود واجب آخر لظهرت
آثاره كما قال امير المؤمنين (ع) فى وصيته للحسن (ع): واعلم انه لو كان لربك شريك لاتتك رسله
ولرأيت آثار ملكه وسلطانه ولعرفت صفته وفعاله لكنه اله واحد كما وصف نفسه لا يضاده
فى ذلك احد ولا يحاجه وانه خالق كل شيء. (السابع) ان بعثة الانبياء وصدقهم بدلالة
المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة
الى التوحيد ونفي الشرك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى امثال قوله: الهكم اله واحد،
لا اله الا هو الرحمن الرحيم وهى فى الكثرة فوق حد الاحصاء ومن الاخبار الكافلة بالبرهنة على ذلك
ما فى الكافى والتوحيد باسنادهما عن هشام بن الحكم فى حديث الزنديق الذى اتى اباعبد الله (ع) وكان

من قوله له: لا يخلو قولك انهما اثنان من ان يكونا قديمين قويين او يكونا ضعيفين او يكون احدهما
قويا والآخر ضعيفا فان كانا قويين فلم لا يدفع كل منهما صاحبه ويتفرد بالتدبير وان زعمت ان احدهما
ضعيف والآخر قوي ثبت انه واحد للعجز الظاهر في الثاني فان قلت انهما اثنان لم يخل من ان يكونا
متفقين من كل جهة او متفرقين من كل جهة فلما رأينا الخلق منتظما والفلك جاريا والتدبير واحدا
واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر دل صحة الامر والتدبير وائتلاف الامر على ان المدبر
واحد الى غير ذلك من اخبار كثيرة .

(القول في الرد على الثنوية)

زعموا ان صورة العالم حادثة ومادته قديمة وذلك انه حدث بامتزاج النور مع الظلمة ولذلك
الامتزاج اول وآخر اما النور والظلمة فهما قديمان ويرد عليه ان الضوء عرض لطريانه على
الاجسام وتبادل الاحوال فيه مع بقاء الجسمية ولو كان جسما لكان ساترا للجسم الذي يحيط به
ولكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والواقع خلافه وايضا لامتنع حركته الى الجهات مختلفة ضرورة انها ليست
بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو او السفل فثبت ان الضوء عرض والظلمة عبارة
عن عدم الضوء عما من شانه ان يكون مستضيئا فالقول بقدم النور والظلمة فاسد لان الاجسام كلها حادثة
كما تقدم فالعرض القائم بها اولى بالحدوث واما الظلمة فهي امر عدمي لا يكون مادة لشيء وعلى تقدير
كونهما من الاجسام فقد ثبت حدوثهما من حدوث الاجسام عامة وقد زعموا ان لا نهاية في النور والظلمة
الا من الجهة التي بها يلقى كل واحد منهما صاحبه فالنور غير متناه الا من جهة التحت والظلمة غير متناهية
الا من جهة الفوق وذلك لانه لو كان العالم متناهيا لكان الواقف على نهايته اما ان يمكنه مد اليد
الى الخارج فالذي يتسع من الخارج لمقدار ذراع مثلا اقل من الذي يتسع لمقدار ذراعين فخارج
العالم اذن مقدار جسم وهو خلف او يمتنع فهناك جسم لان العدم لا يكون مانعا وايضا ان الحس يشهد
بان الاجسام النورية صاعدة والظلمانية هابطة فلو كان النور متناهيا من جهة الفوق لصعد فوق حد
نهايته والظلمة لو كانت متناهية من جهة التحت لهبطت كذلك فلم يكونا متلاقيين ولما كان تلاقيهما
محسوسا علمنا انه لم يبق شيء من الجهات خاليا عنهما ودفع ببطلان لا تناهي الاجسام وان الواقف على

طرف العالم لو اخرج يده لم يلزم منه وجود مقدار خارج عن العالم لانا لا نسلم ان هناك شيئا يقبل
الذراع والذراعين وايضا لم لا يجوز ان يكون وجود المكان شرطا لامكان الاخراج فيتعذر
لا لوجود المانع واما قولهم ان الاجسام النورية صاعدة بطبايعها فغير مسلم على الاطلاق لانه
محدود بالفلك عند الفلاسفة وعند المسلمين بارادة الله سبحانه ومن مزعوماتهم ان النور
خير كله والظلمة شر كلها وهو اليضا على اطلاقه باطل لان الظلمة قد تستر الهارب من الظالمين والضوء
يدل عليه والظلمة تعين على النوم والضوء يمنع منه ونحو ذلك وقد احتجوا بانا نرى في
العالم خيرا وشرا فلا بد من خير وشر وثبت ان اصلي العالم هو النور والظلمة فاحدهما
خير وهو النور والاخر الشر وهو الظلمة وفيه مع كونه مبنيا على محال فاسد وهو كون اصلي العالم
النور والظلمة انه لم لا يجوز ان يكون خالق الخير هو خالق الشر ثم ان الثنوية ثلث فرق الاولى
الديصانية اصحاب الديصان والثانية المانوية اصحاب ماني الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن
اردشير وذلك بعد عيسى اتخذ دينا بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول
بنبوة موسى والثالثة المرقونية وكلهم اتفقوا على كون النور حيا عالما قادرا سميعا بصيرا
متحركا لذاته ولكنهم اختلفوا في امور الاول ان الديصانية ذهبوا الى ان القوة على هذه الادراكات
الخمسة قوة واحدة لكن الادراكات تختلف باختلاف الالات والمشاعر واما المانوية فقد عددوا
القوى بحسب الادراكات فجعلوا قوة الابصار غير قوة السمع وكذا في البواقي هكذا يتفاوت
غاية العقول الثاني انهم اختلفوا في الظلمة فذهبت الديصانية الى انها ميتة ليس لها حيوة
ولا علم ولا حركة لان هذه الصفات خيرات والظلمة اصل للشر الشر يقع منها طبعا وذهبت
المرقونية الى انها حية لكنها غير عالمة ولا سميعة ولا بصيرة والمانوية الى انها موصوفة بكل هذه
الصفات لكنها تستعملها في الشر بخلاف النور فانه يستعملها في الخير ولهم في اوصاف النور والظلمة
بيانات واهية ذكرها الشهرستاني في الملل والنحل واحتجوا على تكون العالم من امتزاج النور
والظلمة بان قالوا وجدنا الاجسام على ضربين احدهما ذو ظل كثيف غيره والثاني ما لا ظل له
كالاجسام المنيرة المشرقة فعلمنا انه ما كان ذا ظل فالظلمة غالبة عليه وما ليس بذي
ظل فالنور غالب عليه وفيه اولا ان ما لا يقع له ظل قد لا يكون نيرا كالهواء وثانيا انه لا يلزم من

امتناع خلو الجسم من صفتين ان يكون مركبا منهما وذلك كالزوجية والفردية وغيرهما وثالثها انه
لا يثبت منه لزوم الامتزاج فلم لا يجوز ان يكون البعض من النور وحده والبعض من الظلمة وحدها وقد
اختلفوا فى كيفية الامتزاج وسببه فزعم بعض الديصانية ان النور دخل الظلمة والظلمة تلقته
بخشونة وغلظ فتأذى بها واحب ان يرققها ويلينها ثم يتخلص منها فاللين فى النور والخشونة فى الظلمة
وقال بعضهم بل الظلام احتال حتى تشبث بالنور من اسفل صفحته فاجتهد النور حتى يتخلص منه
فاعتمد عليه فلج فيه وذلك مثل الانسان الذى يريد الخروج من وحل وقع فيه فيعتمد
على رجله فيزداد ولوجا فيه الى غير ذلك من خرافات لكل الطوائف الثلث لا مستند لها
حتى يحتاج الى الجواب عنها اصلا وقد اورد الفخر الرازى الزامات على المجوس منها ان الامتزاج
خير او شر فان كان خيرا فلماذا تركه النور من الازل والنور عندهم لا يفعل الا الخير وان كان
شرا فلماذا الايد فعه النور فان ترك دفع الشر شر ومنها ان من قال انا ظلمة فقائل هذا القول
ان كان ظلمة كان صادقا والظلمة لا تفعل عندهم الحسن وان كان نورا كان كاذبا والنور لا يفعل
القبيح ومنها ان الانسان اذا كان مركبا من النور والظلمة والنور لا يقدر الا على الخير والظلمة
لا تقدر الا على الشر فح يكون الامر والنهى والحث والزجر عبثا انتهى وقد ورد فى احاديث ائمتنا عليهم السلام
ما هو كافل لرد مزعوماتهم منها ما فى كتاب الاحتجاج للطبرسى عن هشام بن الحكم انه سأل الزنديق
الصادق ع عن قول من زعم ان الله لم يزل مع طينة موذية فلم يستطع التفصى منها الا بامتزجه
بها ودخوله فيها فمن تلك الطينة خلق الاشياء قال ع سبحان الله وتعالى ما اعجز الها يوصف بالقدرة
لا يستطيع التفصى من الطينة ان كانت الطينة حية ازلية وكانا الهين قديمين فامتزجا
ودبرا العالم من انفسهما فان كان ذلك كذلك فمن اين جاء الموت والفناء وان كانت الطينة
ميتة فلا بقاء للميت مع الازلى القديم والميت لا يجئ منه حى هذه مقالة الديصانية اشد
الزنادقة قولا واهلهم مثلا نظروا فى كتب قد صنفتها اوائلهم وحبروها بالفاظ مزخرفة من
غير اصل ثابت ولا حجة توجب اثبات ما ادعوا كل ذلك خلافا على الله وعلى رسله وتكذيبا
بما جاء عن الله فاما من زعم ان الابدان ظلمة والارواح نور وان النور لا يعمل الشر والظلمة
لا تعمل الخير فلا يجب عليهم ان يلوموا احدا على معصية ولا ركوب حرمة ولا اتيان فاحشة وان ذلك

على الظلمة غير مستنكر لانّ ذلك فعلها ولا له ان يدعو ربّا ولا يتضرع اليه لانّ النور ربّ والربّ
لا يتضرّع الى نفسه ولا يستعين بغيره ولا لاحد من اهل هذه المقالة ان يقول احسنت واسأت
لان الاساءة من فعل الظلمة وذلك فعلها والاحسان من النّور ولا يقول النور لنفسه احسنت يا محسن
وليس هناك ثالث فكانت الظلمة على قياس قولهم احكم فعلا واتقن تدبيرا واعزّ اركانا من النّور
لانّ الابدان محكمة فمن صوّر هذا الخلق صورة واحدة على نعوت مختلفة وكلّ شيء نرى ظاهرا
من الزهر والاشجار والثمار والطيور والدّواب يجب ان يكون الها ثم حبست النور في حبسها
والدّولة لها واما ما ادّعوا بانّ العاقبة سوف تكون للنّور فدعوى وينبغي على قياس قولهم
ان لا يكون للنّور فعل لانّه اسير ليس له سلطان فلا فعل له ولا تدبير وان كان له مع الظلمة
تدبير فما هو باسير بل مطلق عزيز فان لم يكن كذلك وكان اسير الظلمة فانّه يظهر في هذا العالم
احسان وخير مع فساد وشرّ فهذا يدلّ على ان الظلمة تحسن الخير وتفعله كما تحسن الشرّ وتفعله
فان قالوا محال ذلك فلا نور يثبت ولا ظلمة وبطلت دعواهم ورجع الامر الى ان الله واحد وما سواه
باطل فهذه مقالة ماني الزنديق واصحابه واما من قال النّور والظلمة بينهما حكم فلا بدّ من ان يكون
اكبر الثلاثة الحكم لانّه لا يحتاج الى الحاكم الا مغلوب وجاهل ومظلوم وهذه مقالة المرقونية
والحكاية عنهم تطول قال فاما مقالة ماني فانه تفحص خذ لبعض المجوسية فشابها ببعض النصرانية فاخطأ
الملّتين ولم يصب مذهبا واحدا منهما وزعم ان العالم دبّر من الهين نور وظلمة وانّ النّور في حصار
من الظّلمة على ما حكيناه عنه فكذبته النصارى وقبلته المجوس الخبر وايضا في الاحتجاج
باسناده في حديث طويل ان النبيّ صلى الله عليه واله احتج على الثنوية الّذين قالوا النور والظلمة
هما المدبران فقال لهم وانتم ما دعاكم الى ما قلتموه من هذا قالوا وجدنا العالم صنفين خيرا وشرّا
ووجدنا الخير ضدّ الشرّ فانكرنا ان يكون فاعل واحد يفعل الخير والشرّ بل لكلّ واحد منهما
فاعل الا ترى ان الثلج محال ان يسخن كما ان النّار محال ان يبرد فاثبتنا لذلك صانعين قديمين
ظلمة ونورا فقال لهم افلستم قد وجدتم سوادا وبياضا وحمرة وصفرة وخضرة وزرقة وكل واحد ضدّ
لسائره لاستحالة اجتماع اثنين منها في محل واحد كما انّ الحرّ والبرد ضدّان لاستحالة اجتماعهما
في محلّ واحد قالوا نعم قال فهلّا اثبتم بعدد كل لون صانعا قديما ليكون فاعل كلّ ضدّ من هذه

الا وان غير فاعل لضدّ الآخر فسكنوا ثم قال م وكيف اختلط هذا النور والظلمة وهذا من طبعه الصّعود وهذا من طبعه النزول ارأيت ان رجلا اخذ شرقا يمشي اليه والآخر غربا اكان يجوز ان يلتقيا ما داما سائرين على وجوههما قالوا لا فقال م فوجب ان لا يختلط النّور والظلمة لذهاب كلّ واحد منهما في غير جهة الآخر فكيف حدث هذا العالم من امتزاج ما محال ان يمتزج بل هما مدبران مخلوقان آه .

القول في الرّد على المجوس

اعلم انّه يظهر من كلام الرازي ان المجوس ليسوا من الثّنوية اصطلاحا ويظهر من شرح المواقف ان المجوس قسم من الثنوية ولعلّ مراده انّهم من الثنوية لغة وانّما افردنا ذكرهم عن الثّنوية لما سيظهر انّهم لا يقولون بالنور والظلمة قال الفخر الرازي انّهم اثبتوا للعالم الهين نعا غير جسم ولا جسماني عالما قادرا حكيما ونزّهوه عن خلق الجهل والالم والمرض وجميع انواع الشرور وسمّوه ذاتا فاحتاجوا عند ذلك الى اسناد هذه الشرور الى الشيطان واختلفوا في كونه جسما او كونه حادثا فالاقل على انّه قديم وليس بجسم ولا جسماني والاكثرون على انّه محدث وجسم وزعموا انّ سبب حدوثه انه عرض ليزدان في بعض الاوقات فكرة وهي انّه كيف يكون حال لو كان في ملكي من ينازعني فتولّد الشيطان من هذه الفكرة وحارب بعسكره يزدان على صفة مذكورة عندهم ويردّ على هذا المذهب اوّلا هدم ما بنوا عليه من عدم جواز اضافة الشرور والالام الى الله تعالى اما بانكار الحسن والقبح كما هو مذهب الاشاعرة او بمنع قبح هذه الالام كما هو عند المعتزلة وثانيا تناقض هذا المذهب لان الشيطان الّذي هو اصل الشرور والالام مستند عندهم الى الله وثالثا بامتناع المحاربة مع الله تعالى لعموم قدرته .

القول في ابطال مذهب الفلاسفة

اعلم ان التوحيد الحق هو ما يشمل نفي الشريك في وجوب الوجود والقدم وخلق العالم والمعبودية وحيث فرغنا عن اثبات التوحيد من جهة الوجوب الذاتي فالآن نشتغل

باثبات البقية فنقول ان من ضروريات ديننا حدوث ما سوى الله تعالى لما سبق من عموم قدرته سبحانه ولو كان هناك قديم غيره تعالى لكان الواجب بالنسبة اليه فاعلا بالايجاب ويدل عليه الاخبار المتواترة عن اولياء العصمة ولا يخالفنا فى ذلك الا الفلاسفة القائلون بالعقول المجردة القديمة والافلاك وحركاتها والزمان العارض لها ونحو ذلك والثنوية القائلون بالنور والظلمة كما عرفت والنصارى القائلون بالاقانيم الثلثة والطبيعية القائلون ان الاجسام ازلية وهى متحركة لذواتها ثم اتفق فى حركاتها ان تصادمت فحصل من تصادمها هذا العالم اما الصابئية فلم يعلم منهم انهم يقولون بكونه موجبا وربما يقولون انه تعالى فاعل بالاختيار لكنه فوض تدبير هذا العالم الى الافلاك والكواكب فلا يخالفوننا فى هذا الاصل .

(اما الفلاسفة) فانهم لما قالوا بعدم كونه تعالى فاعلا بالاختيار وعدم امكان صدور ما فوق الواحد عن الواحد الحقيقى واستدلوا عليه بوجوه تقدم ابطالها فى بحث قدرته تعالى استدلوا على وجود العقول المجردة القديمة بوجوه الاول ان الممكنات منحصرة عقلا فى الجوهر والعرض والجوهر فى الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل لانه اما ان يكون موجودا فى محل وهو الصورة اولا فاما ان يكون محلا وهو الهيولى اولا فاما ان يكون مركبا منهما وهو الجسم اولا فاما ان يكون متعلقا بالجسم تعلق التصرف والتدبير وهو النفس اولا وهو العقل وليس شيء من هذه صالحا لان يكون الصادر الاول منه سبحانه الا العقل لافتقار ما سواه الى غيره فالعرض الى الجوهر والهيولى الى الصورة وبالعكس والجسم الى كليهما والنفس فى افعالها الى الجسم فلم يبق الا العقل ويصدر منه الكثرة لتعدد الجهات فيه فمن جهته اشرف الجهات وهى الوجوب بالغير يصدر العقل الثانى وبالجهة الاخرى الفلك الاول وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل عقل الى ان ينتهى الى العقل الفعال الذى هو مدبر ما تحت كرة القمر .

ويرد عليه مضافا الى القدح فى جملة من مبانى هذا الدليل كتركب الجسم من الهيولى والصورة واحتياج النفس فى افعالها مطلقا الى الجسم ونحو ذلك انه مبنى على مقدمة فاسدة هى امتناع صدور ما فوق الواحد عن الواحد وهى فاسدة كما مر ولو كان جهة الامكان الذاتى والوجوب بالغير وامثالها كافية لصدور المتعدد عن الواحد فلم يكون حيثية كونه تعالى عالما

وقادرا وواجبا وقديما ونحو ذلك كافية لصدور تعدد الكثير وكون تلك الامور انتزاعية ليس ادون مرتبة من الامكان الذى هو سلبى محض ويرد عليهما ايضا ان الكثرة الحاصلة فى العقل الاول اما خارجة عن ذاته او داخلة على الثانى يلزم صدور الكثير عن الواجب تعالى وعلى الاول فهى مستندة اما الى الله سبحانه وهو الواحد او الى العقل وهو فى حد ذاته واحد وليس هناك ثالث فمن اين اتت الكثرة وايضا ان الامكان جهة واحدة فكيف يصدر منها فلك مركب من الهيولى والصورة الجسمية والفلكية وله مقدار مخصوص ولون مخصوص ونحو ذلك .

الثانى ان الافلاك متحركة دائما ولا يجوز ان يكون هذه الحركة من قبل جسم الفلك لاشتراك الجسمية بينها وبين غيرها ولا ان يكون محركها قوة مودعة فيها لتناهيها وعدم تناهى الحركة فلا تقوى على افعال غير متناهية وانما قلنا ان القوى الجسمانية متناهية لانها تكون سارية فى الجسم والجسم منقسم محدود فالقوة كذلك ولا ان يكون المحرك هو الواجب تعالى لامتناع صدور الكثرة عنه فتعين ان يكون هناك موجودات غير جسم ولا جسمانية هى العقول ويرد عليه اولا منع كون حركة الفلك دائمة لثبوت حدوث الاجسام كلها ببرهان التطبيق ونحوه وثانيا انه لم لا يجوز ان يكون المحرك هى الصورة النوعية الفلكية وثالثا ان تكون الصورة الجسمية بشرط كونها حالة فى الهيولى الفلكية المخالفة لهيولى الاجسام ورابعا ان يكون القوة ولا باس بتناهيها لمنع عدم التناهى فى الحركة كما عرفت وخامسا ان يكون الله وهو قادر مطلق والمقدمة القائلة بامتناع صدور المتعدد عن الواحد ممنوعة كما تقدم .

وبعض الادلة على وجود العقول قد سبق فى مبحث القدرة فلا نطيل بالاعادة .

القول فى الرد على النصارى

قد اشتهر فيما بين المتكلمين ان النصارى يقولون ان الله تعالى واحد بالجوهرية وثلثة بالاقنومية ولم يتحصل معنى ما قالوه ولهذا تخبط الناس فى معرفة مرادهم والاحتمالات المتعقلة خمسة الاول ان يكون بعض الاقانيم عين الذات وبعضها غيرها وهذا الذى يحكى عن بعضهم ان اقنوم الاب هو نفس الذات الثانى انها ذوات قائمة بانفسها الثالث انها من قبيل الاحوال كما قال بها ابو هاشم

الرابع انه من قبيل السلوب والاضافات على مذاق الفلاسفة الخامس انها من قبيل صفات موجودة قائمة بذاته تعالى كما قالت به الاشاعرة وقد استظهر الفخر الرازى ان يكون مذهبهم هو ما اثبته ابو هاشم من الاحوال فانها عنده لا توصف بالتعدد والوحدة ولا بالمعلومية ولا المجهولية بل الذات على الاحوال توصف بالعدد مرة وبالوحدة والاتحاد اخرى هكذا النصارى يمنعون من وصف الاقانيم وحدها بالتعدد بل يقولون الذات فى نفسها واحدة وهى مع الاقانيم ثلثة اى الذات اذا اخذت مع اقنوم الوجود اى مع صفة الوجود فهى واحدة واذا اخذت مع اقنوم العالمية اى صفة العالمية فهى شيئ اخر وكذا اقنوم الحيوة اقول الاظهر ان مذهب النصارى اشد مناسبة لمذهب الاشاعرة لان النصارى يقولون بوجود الاقانيم فى الخارج بدليل انتقال العلم الى المسيح والاشاعرة ايضا يقولون بوجود الصفات الزائدة على الذات والاشاعرة يتسترون عن القول بتعدد القدماء باصطلاحهم على ان الصفات لا هو ولا غيره والنصارى ايضا لا يجوزون اطلاق التعدد على تعدد الاقانيم لتستر عن شناعة هذا القول نعم ان النصارى انما قالوا بزيادة اقنومين والاشاعرة يقولون بالتسعة وعلى اى حال فان مذهب النصارى يبطل بابطال تعدد القدماء كما تقدم ويرد عليهم فى وجه حصرهم الاقانيم فى الثلثة اعنى الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس ان الواجب عندهم قادر مختار ايضا فينبغى ان يجعلوا القدرة اقنوما رابعا وهكذا اما الكلام فيما يقولونه فى امر عيسى فيجيئ تفصيله عند ابطال الحلول انتهى ـ

انه لا صانع للعالم الا الله

(قال الله سبحانه) الله خالق كل شيئ وهو الواحد القهار (وقال) ذلكم الله ربكم خالق كل شيئ (وقال) بديع السموات والارض انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيئ (وقال) اغير الله ابغى ربا وهو رب كل شيئ (وقال) الا له الخلق والامر الى غير ذلك من الآيات الكثيرة والاحاديث فيه فوق حد الاحصاء وهو من ضروريات دين الاسلام وان الذى يخالف فى ذلك طوائف منهم الفلاسفة القائلون بكون العقل خالقة وقد عرفت بطلان

منهم والصابئون القائلون بان الافلاك احياء ناطقة وهي المدبّرة للعالم السفلي
والمحدثة للحوادث وقد تقدم بطلانه في مبحث عموم القدرة والثنوية والمجوس وقد تقدم بطلان
اقوالهم والطبايعيين زعموا ان حدوث الاكوان والاشكال والخواص في عالمنا تابع لامتزاج
العناصر الاربعة وقد كفروا بالوجهين الاوّل انهم قالوا بازلية الاجسام وقد عرفت بطلانها
والثاني انهم جعلوا الامتزاج علة مستقلة لخلق العنصريات من دون حاجة الى الفاعل المختار
وهذا معلوم البطلان بالضرورة من الدين نعم انا لا ننكر ان تكون هناك قوى مودعة
في بعض الاجسام لها لوازم ذاتية او خارجية بحيث يصدر منها بعض الاثار والافعال مع اجتماع
جميع شرائطها وروابطها وكل ذلك تحت قدرة الله سبحانه وبحسب خلقه تعالى اياها على هذا
الوجه وانما ينكرها الاشاعرة فقالوا انه لا اثر صادر من مؤثر اصلا وانما اخترنا ما ذهبنا اليه
لامور الاوّل دلالة العقل لضرورى بثبوت العلاقة بين الاشياء في الجملة فان وجود العرض
مستلزم لوجود الجوهر ولا يقول عاقل مثلا بوجود حركة بدون متحرك الثاني انه لو كان ترتب
الاثار على هذه المؤثرات انما هو باجراء الله سبحانه العادة على خلق تلك الاثار عند تلك الاشياء
لنشأ السوال عن المرجح لهذه العادة فان اجراء العادة بالاسهال مع السقمونيا دون الادوية
القابضة ترجيح بلا مرجح وهكذا ولا يرد هذا السؤال اذا قلنا ان هذه الاثار نصبة
بمقتضيات ذاتية في هذه الاشياء فان الاقتضاء امر اتفاقي لا يتخلل الجعل بينه وبين الذات
الثالث ظاهر كثرة الايات والاحاديث المتضمنة لاسناد اثار الاشياء اليها منها قوله تعالى
(انها ترمي بشرر كالقصر) وقوله (وما ادراك ما سقر لا تبقي ولا تذر) وقوله (عذاب اليم)
وقوله (فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه) وقوله (جعل الشمس ضياء والقمر نورا)
فانه يدل على ان الشمس مخلوقة على الاضاءة والقمر على التنوير لا انه تعالى يخلق الضوء والنور
بجري العادة الى غير ذلك من الايات ومن الاخبار ما دل على خواص الاشياء والافعال ومن
اصرحها في ذلك حديث المفضل حيث ذكر الامام فيه افعال الانسان وما في طباعه من المحركات
لها ثم قال: فانظر كيف جعل لكل واحد من هذه الافعال التي بها قوام الانسان وصلاحه محرّك
من نفس الطبع يحركه لذلك ويحدوه عليه الحديث فان قيل لو نشأ تلك الاثار بالطبع فكيف يمدت

النار على ابراهيم (قلنا) يمكن ذلك بوجهين الاوّل انه سبحانه نزع عنها طبعها بمعنى انتفاء الحقيقة
وبقاء الشكل والصّورة ويرشد اليه قول الصادق ع في علل الشرائع: لمّا قال الله عزوجل يا نار
كوني بردا وسلاما على ابراهيم ما انتفع احد منها ثلثة ايام وما سخنت مآءهم الثاني انه رفع بقدرته
عن جسم ابراهيم اذى حرّها ويؤيّده قوله عليه السلام في رواية مفضل ان ابراهيم لمّا اوقدت له
النار نزل اليه جبرئيل بالقميص البسه اياه فلم يضرّه معه حرّ ولا برد وفي معناه خبر آخر ثمّ انه
يظهر من كتاب السمآء والعالم للمجلسي ره ان بعض اصحابنا ايضا وافقوا الاشاعرة في القول بجري
العادة وعدم تاثير شيئ في شيئ قال السيد المرتضى في الدرر والغرر ان الادمة ليس تؤثرها
الشمس على الحقيقة في وجوهنا وابدا انا قلنا ان الله تعالى هو المؤثر لها وفاعلها بتوسط حرارة
الشمس كما انه تعالى هو المحرق على الحقيقة بحرارة النار والهاشم لما يهشم الحجر بثقله آه وفي معناه
نص قول الكراجكي ره ويدل على هذا القول قوله سبحانه: وهو الذي انزل من السمآء مآء
فسلكه ينابيع في الارض ثم يخرج به زرعا مختلفا الوانه ثم يهيج فتراه مصفرا وقوله تعالى:
وهو الذي ارسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى اذا اقلّت سحابا ثقالا سقناه لبلد
ميت فانزلنا به المآء واخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون آه والذي
يقتضيه النظر في ذلك التفصيل وهو ان تاثير بعض الاشياء في بعض قد يكون بالاستقلال
كتاثير النار من الاحراق مع اجتماع شرائطه من بقاء طبيعة النار ومقارنة الجسم القابل
للاحتراق مع ارتفاع الموانع فهنا لا يجوز العقل انتفاء الاثر مع تحقق المؤثر نعم لله سبحانه
ان يسلب المقتضي او يوجد المانع وقد يكون على نحو الاعداد كوجود المني في الرحم على الشرائط
فانه يعد المني لان يفيض الرب تعالى عليه الصورة الحيوانية بالارادة لا بالايجاب كما يقوله
الفلاسفة وذلك لانه ليس يمكن لنا انكار التاثير والاستلزام في الاشيآء اصلا والا لزم
ما يلزم الاشاعرة من جواز ان يبصر الاعمى الذي في منتهى المغرب مثلا البقة التي في منتهى المشرق
في الليلة الظلمآء وتجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة مع كمال ضوء النهار وصحة الابصار
ولا نبصرها وبطلان الخواص للاشيآء مع دلالة الادلة المتقدمة على ثبوتها ولزوم الترجيح
بلا مرجح في اثبات الخواص لبعض الاشياء دون بعض وانتفاء الحسن والقبح العقليين ولزوم

العبث في خلق القوى الجاذبة والماسكة والدافعة وغيرها كما دلّ عليه حديث المفضّل الى غير ذلك من الشنائع ولا يمكن انكار افاضة الصّور من القادر المختار سيما في كثير من الاشياء لما هناك من اسرار الحكمة التي لا يمكن صدورها الا من قادر مختار ولذا انكر المحقق الطوسي في التجريد وجود القوة المصوّرة الغير العاقلة التي قال بها الفلاسفة وقال والمصوّرة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلاً ولا بد من التفصيل بما فصّلناه والله وليّ التوفيق .

(ومنهم) المنجمون ذهبوا الى ان الكواكب تفعل في الارض ومن عليها افعالا بينه وبينها الى طباعهما ويقولون كلما يحدث تحت فلك القمر فهو من تاثيرات الكواكب ولما كان كلام الاصحاب واحاديث الائمة عليهم السلام مختلفة فلا باس في تفصيل القول في هذا المقام فنقول ان الاحتمالات في ذلك ستة الاول ان تكون الكواكب مؤثرة مستقلة بالايجاب الثاني ان تكون مؤثرة ناقصة كذلك الثالث ان تكون مؤثرة مستقلة بالاختيار الرابع ان تكون مؤثرة ناقصة كذلك الخامس ان لا تكون مؤثرة ولكنها علامات لحدوث الكائنات السادس ان لا تكون علامات ايضا ولا ريب في بطلان الاول ضرورة افتقار تلك الكواكب الى ما هو علة لها ولتوقف وجود الحوادث عليها وعلى امور اخر من الاوضاع المخصوصة وغيرها مع لزوم قدم الحوادث اليومية عند من يقول بقدم الكواكب كالفلاسفة مع لزوم سقوط الامر والنهي والذم عنّا وكوننا معذورين في كل ساعة تقع منا لكون الكواكب فاعلة فينا وايضا يبطله كل ما تقدم من الادلة السمعية على بطلان تعدد الخالق ويبطله بالخصوص ما في الاحتجاج عن هشام بن الحكم قال سأل الزنديق اباعبدالله عليه السلام فقال ما تقول فيمن زعم ان هذا التدبير الذي يظهر في هذا العالم تدبير النجوم السبعة قال عليه السلام يحتاجون الى دليل ان هذا العالم الاكبر والعالم الاصغر من تدبير النجوم التي تسبح في الفلك وتدور حيث دارت متعبة لا تفتر وسائرة لا تقف ثم قال وان كل نجم منها موكّل مدبّر فهي بمنزلة العبيد المامورين المنهيين فلو كانت قديمة ازلية لم تتغير من حال الى حال وفي الخصال باسناده عن علي عليه السلام قال قال رسول الله ارْبعة لا تزال في امتي الى يوم القيامة

الفخر بالاحساب والطعن فى الانساب والاستسقاء بالنجوم والنياحة والظاهر ان بطلان ذلك
من اجماعيات الامامية بل اهل الاسلام كافة وممن قطع بذلك العلامة فى كتاب منتهى المطلب
والتحرير والقواعد والشهيد ره فى قواعده والمحقق الشيخ على والشيخ بهاء الملة والدين وغيرهم

(واما الثانى) فهو يتصور على نحوين الاول ان تكون الكواكب مع اوضاعها المخصوصة
علة مستقلة لحدوث الحوادث جميعا والثانى ان تكون من قبيل المعدات والاول باطل
بالادلة السمعية الدالة على استناد خلق الاشياء الى الله سبحانه ح لزوم سقوط الامر
والنهى والذم عنا كما عرفت فى الوجه الاول وربما يورد على مذاق الحكماء بان البروج
متساوية فى الماهية والا لزم التركيب فى الفلك ح فلا وجه لكون حلول الكوكب
المخصوص فى برج مقتضيا لحدوث الحادث الخاص دون برج اخر ولكنه مدفوع بانه
لا يجوز ان يكون اختلاف تاثير الكوكب المخصوص بحسب اختلاف البروج بسبب اختلاف
اوضاعه التى تحصل له بالنسبة الى ما تحت فلك القمر واما النحو الثانى من هذا الوجه وهو
ان يكون للكواكب دخل فى التاثير على نحو الاعداد ومع ذلك لا يخرج عن قدرة الله
سبحانه لاقتداره على نفى الشرائط وايجاد الموانع فمما لا يمكن انكاره فى الجملة ومن
ذا ينكر تاثير الشمس بحسب الحرارة وكذلك القمر وان كان الشمس اتمها ظاهرة وبعض
التاثيرات مظنون او محتمل وعلى اى فلا وجه لانكار هذا القسم بالمرة ويدل على ذلك
ما فى الاحتجاج من قول الصادق ع للمنجم ما اسم النجم الذى اذا طلع هاجت الابل وما
اسم النجم الذى اذا طلع هاجت البقر وما اسم النجم الذى اذا طلع هاجت الكلاب فان
ظاهره ان للكواكب المذكورة تاثيرا فى الامور المذكورة وفى رسالة الاستخارات للسيد ابن
طاوس قال ذكر الشيخ محمد بن على بن محمد فى كتاب له فى العمل ما هذا لفظه دعاء
الاستخارة عن الصادق ع تقوله بعد فراغك من صلوة الاستخارة : اللهم انك خلقت
اقواما يلجأون الى مطالع النجوم لاوقات حركاتهم وسكونهم وتصرفهم وعقدهم وخلقتنى
ابرأ اليك من اللجأ اليها ومن طلب الاختيارات بها واتيقن انك لم تطلع احدا على
غيبك فى مواقعها ولم تسهل له السبيل الى تحصيل افاعيلها وانك قادر على نقلها فى

مدارا تهاف صرفها عن السعود العامة والخاصة الى النحوس ومن النحوس الشاملة المفرحة الى السعد لانك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك ام الكتاب الخ ولا يخفى دلالته على المطلوب وفي معناه اخبار اخر وعليه فلا موجب للمصير الى كفر من يعتقد تاثير النجوم مطلقا كما هو ظاهر اقوال العلامة والشهيد والشيخ البهائي ره فلا بد من صرفها الى ما يوافق الاحاديث.

(واما الوجهان الثالث والرابع) فباطلان بالاتفاق واجماع المسلمين على ان الكواكب ليست حية ولا قادرة كما صرح به الشيخ المفيد في كتاب المقالات والعلامة في شرح كتاب الياقوت للنوبختي والشريف المرتضى والكراجكي وابن ابي الحديد وغيرهم

(واما الخامس) فهو مما لا محيص عن القول به على تقدير نفي التاثير مطلقا ولا يمكن التجاوز عنه لكثرة الاحاديث الواردة في ذلك وعدم معارض لها فانها ما مر من الاحاديث التي ظاهرها على تاثير الكواكب فانها على تقدير صرفها عن ظاهرها لا اقل من ان يكون مفادها كونها امارات على الحوادث المخصوصة ومنها ما في الكافي باسناده عن عبد الرحمن بن سيابة قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك ان الناس يقولون ان النجوم لا يحل النظر فيها وهو يعجبني فان كانت تضر بديني فلا حاجة لي في شيء يضر بديني وان كانت لا تضر بديني فوالله اني لاشتهيها واشتهي النظر فيها فقال ليس كما يقولون لا تضر بدينك ثم قال انكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك وقليله لا ينتفع به الحديث وروى في كتاب النجوم عن محمد بن يحيى الخثعمي سأل الصادق ع عن النجوم حق هي قال نعم الحديث وفي رواية ميمون بن مهران اياكم والتكذيب بالنجوم فانه علم من علوم النبوة وعن علي ع يكره ان يسافر الرجل ويتزوج في محاق الشهر واذا كان القمر في العقرب ونحو ذلك احاديث اخر فلا وجه للتجاوز عن القول بكونها علامات ومنه يظهر بطلان القول السادس

نعم يظهر بدليل العقل والنقل تعذر حصول علم النجوم الواقعي لغير من علمه الله سبحانه وانما الموجود عند المنجمين امور ظنية حاصلة بالتجربة او التخمين تصيب مرة وتخطي اخرى فمن ذلك لا يصح الاعتماد عليها بالكلية وبذلك صرح الشيخ المفيد ره وقال انه مذهب جمهور متكلمي اهل العدل واليه ذهب بنو نوبخت رحمهم الله من الامامية

وابو القاسم وابو علي من المعتزلة وكذلك صرح به وبرهن عليه السيد المرتضى علم الهدى
قال: من اين لنا بان الله تعالى قد اجرى العادة بان يكون زحل والمريخ اذا كان في درجة
الطالع كان نحسا وان المشتري اذا كان كذلك كان سعدا واي سمع مقطوع به جاء بذلك
واي نبي خبر به واستفيد من جهته فان عولوا في ذلك على التجربة وانا جربنا ذلك ومن كان
قبلنا فوجدناه على هذه الصفة واذا لم يكن موجبا وجب ان يكون معتادا قلنا ومن
سلم لكم صحة هذه التجربة وانتظامها واطرادها وقد رأينا خطأكم اكثر من صوابكم
فيها وصدقكم اقل من كذبكم الخ وهكذا الشيخ ابو الفتح الكراجكي وابن ميثم البحراني ره
ويدل عليه من الاحاديث ما في الكافي في حديث طويل قال الصادق ع فما بال العسكريين
يلتقيان في هذا حاسب وفي هذا حاسب فيحسب هذا لصاحبه بالظفر ويحسب هذا
لصاحبه بالظفر ثم يلتقيان فيهزم احدهما الآخر فاين كانت النجوم قال هشام الخفاف راوي
الحديث فقلت لا والله ما اعلم ذلك قال فقال صدقت ان الحساب حق ولكن لا يعلم
ذلك الا من علم مواليد الخلق كلهم وفي كتاب النجوم عن الرضا ع قال للحسن بن سهل كيف
حسابك للنجوم فقال ما بقي منها شيء الا وقد تعلمته فقال ابو الحسن ع كم لنور الشمس على نور
القمر فضل درجة وكم لنور القمر على نور المشتري فضل درجة وكم لنور المشتري
على نور الزهرة فضل درجة فقال لا ادري فقال ليس في يدك شيء هذا اليسير وفي
معناه اخبار اخر وقد اختلفوا في باب التنجيم وتعلم النجوم فيظهر من كلام السيد المرتضى ره
الحرام مطلقا ويظهر من العلامة في المنتهى وغيره حرمته مع اعتقاد انها مؤثرة او انها
لها مدخل في التاثير بالنفع والضرر وكذلك المحقق الشيخ علي ره وقال: اما التنجيم لا على
هذا الوجه مع التحرز عن الكذب فانه جائز فقد ثبت كراهة التزويج وسفر الحج في
العقرب وذلك من هذا القبيل نعم هو مكروه ولا ينجر الى الاعتقاد الفاسد وقد ورد النهي
عنه مطلقا حسما للمادة وقريب منه قول الشهيد الا انه لم يحكم في الصورة الثانية بالكراهة
ومثله على ما هو المظنون رأي السيد علي بن طاوس ره والاقوى عندي التفصيل بين التنجيم
والنظر في علم النجوم مع الاعتقاد بان الكائنات لابد ان تكون على وفق مقتضى القواعد

المقررة عند المنجمين فيعتقد به ويحكم على وفقه كما هو الاكثر والمشاهد فيما بين المنجمين
والعوام فهو حرام وما لم يكن كذلك بل كانت القواعد المتقررة عنده من قبيل بعض الامارات
التي يصح انفكاكها عما هي امارات له فيكون ظهور هذه العلامات عند الناظر في علم النجوم
وعند من يخبره به باعثا على مزيد الالتجاء الى الله سبحانه والدعاء والتضرع والخشوع
والتبتل في جنابه تعالى والتصدقات والصلاة وغيرها من وجوه المبرات حتى يندفع
بها المكروه بقدرته سبحانه فهذا مما لا بأس به اما حرمته على الوجه المذكور فيدل عليه
حديث امير المومنين ع عند المسير الى النهروان حين قال له المنجم لا تسر في هذه الساعة
وسر في ثلث ساعات يمضين من النهار فقال ع ولم ذاك قال لانك ان سرت في هذه
الساعة اصابك واصاب اصحابك اذى وضر شديد وان سرت في الساعة التي امرتك
ظفرت وظهرت واصبت كلما طلبت فقال له امير المومنين ع تدري ما في بطن هذه الدابة
اذكر ام انثى قال ان حسبت علمت قال له امير المومنين ع من صدقك على هذا القول
كذب بالقرآن (الى ان قال ع) اتزعم انك تهدى الى الساعة التي من سار فيها صرف عنه
السوء والساعة التي من سار فيها حاق به الضر من صدقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة
بالله عز وجل في ذلك الوجه واحوج الى الرغبة اليك في دفع المكروه عنه وينبغي له
ان يوليك الحمد دون ربه عز وجل فمن آمن لك بهذا فقد اتخذك من دون الله ندا
وضدا الخ وعليه يحمل كلما ورد من الاخبار في النهي عن النجوم وقوله ع المنجم ملعون وقوله
المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كافر والكافر في النار ووجه الاطلاق في هذه الاخبار
ما يظهر من كثير من الاصحاب ان المنجم المصطلح هو الذي يقول باستقلال الكواكب
في التاثير وينكر القادر المختار وفي نهج البلاغة في حديث المنجم عند المسير الى النهروان
بعد مخاطبته عليه السلام معه: ثم اقبل على الناس فقال ايها الناس اياكم وتعلم النجوم
الا ما يهتدى به في بر او بحر فانها تدعو الى الكهانة الحديث وقد ارشدت هذه الاحاديث
ايضا الى المفاسد العقلية لهذا النحو من التنجيم فانه يوجب الامتناع عن الفزع الى الله تعالى
والغفلة عن الرجوع اليه فيما يهم من الاحوال وهو مضاد لمطلوب الشارع مع تطرق الوهن

فالاعتقاد بتأثيرات الانبياء لتيسّر الاخبار بالعلوم الغيبية لغيرهم من الخلق مع الاعتقاد بعدم
كون العبد فاعلا مختارا الى غير ذلك من المفاسد الكثيرة واما عدم الحرمة لو لم يكن على
الوجه المسطور فيدل عليه ما تقدم من رواية عبد الرحمن بن سيابة عن الصادق ع حين
سأله عن النظر في النجوم قال ع لا يضر بدينك وما في كتاب النجوم للسيد ابن طاوس
عن محمد وهارون ابني ابي سهل كتبا الى ابي عبد الله ع ان ابانا وجدّنا كانا ينظران في
النجوم فهل يحل النظر فيها قال نعم وفي رواية اخرى نعم ما لم يخرج من التوحيد وما في
الفقيه باسناده عن عبد الملك بن اعين قال قلت لابي عبد الله ع اني قد ابتليت
بهذا العلم فاريد الحاجة فاذا نظرت الى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست واذا رأيت
الطالع الخير ذهبت في الحاجة فقال لي تقضي قلت نعم قال احرق كتبك فان الاستفصال
فيه دليل على عدم الحرمة اذ الحكم مبتنيا ما ولذلك قد استاغ جماعة من علماء
الامامية فاقدموا على النظر في النجوم قال السيد علي بن طاوس: ان جماعة من بني نوبخت
كانوا علماء بالنجوم وقدوة في هذا الباب ووقفت على عدة مصنفات لهم في النجوم وانها
دلالات على الحادثات منهم الحسن بن موسى النوبختي ومن علماء المنجّمين من الشيعة احمد بن
محمد بن خالد البرقي وذكر النجاشي في كتبه كتاب النجوم ومنهم احمد بن محمد بن طلحة
قال الشيخ النجاشي كان له تصنيف في النجوم ومنهم الجلودي البصري ومنهم علي بن محمد
العدوي الشمشاطي ومنهم محمد بن ابي عمير ومنهم محمد بن مسعود العياشي ومنهم موسى
بن الحسن بن عباس بن اسمعيل بن ابي سهل بن نوبخت قال النجاشي كان حسن المعرفة بالنجوم
وله مصنفات فيه وكان مع ذلك حسن العبادة والدين ومنهم الفضل بن ابي سهل
بن نوبخت وصل الينا من تصانيفه ما يدل على قوة معرفته بالنجوم ومنهم السيد الفاضل
علي بن ابي الحسن العلوي المعروف بابن الاعلم وكان صاحب الزيج ومنهم ابو الحسن
النقيب الملقب بابي قيراط ومنهم الشيخ الفاضل الشيعي علي بن الحسين بن علي المسعودي
مصنف كتاب مروج الذهب ومنهم ابو القاسم بن نافع من اصحابنا الشيعة ومنهم
ابراهيم الفزاري صاحب القصيدة وكان منجما للمنصور ومنهم الشيخ الفاضل احمد بن

يوسف بن ابراهيم المصرى كاتب آل طولون ومنهم الشيخ الفاضل محمد بن عبد الله بن
عمر البازيار القمى تلميذ ابى معشر ومنهم الشيخ الفاضل ابو الحسين بن ابى الخصيب القمى
ومنهم ابو جعفر السقاء المنجم ذكره الشيخ فى الرجال ومنهم محمد بن احمد بن سليم الجعفى
مصنف كتاب الفاخر ومنهم محمد بن الحسين بن السندى بن شاهك المعروف بكشاجم
ثم قال رحمه الله وممن ادركته من علماء الشيعة العارفين بالنجوم وعرفت بعض
اصاباته الفقيه العالم الزاهد الملقب بنظام الدين محمود بن محمد وممن رأيته الشيخ
الفاضل ابو نصر الحسن بن على القمى ثم عدّه رحمه الله من اشتهر بعلم النجوم وقيل انه من
الشيعة ولا يخفى ان ما نقلناه من اقوال العلماء انما هو ماخوذ من كتاب السماء والعالم
للمحدث المجلسى وان الذى رجحنا عليه هو التحقيق والاستنباط وجودة التقرير والتحرير
بحيث لا يكاد يوجد فى غير هذا الكتاب والله العالم بالصواب .

التوحيد فى العبادة

ان الذى تقدم كله الكلام فى توحيده سبحانه من حيث الاعتقاد بانه الخالق والواجب
الوجود ولكن من جملة التوحيد الذى يهتم به الشرع الاسلامى هو التوحيد فى العبادة
والاعتراف بانه لا معبود سواه ويدل على وجوبه مضافا الى كونه من ضروريات الدين
الآيات الكثيرة الدالة على ذلك امثال قوله سبحانه : قل يا اهل الكتاب تعالوا
الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا
من دون الله . وقوله : قل انى نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله وغير
ذلك (فان قيل) العبادة هى الخضوع والطاعة فلو اختصت بالله سبحانه لزم ان يكون
كل من يطيع النبى او الوصى او العالم او احد الوالدين مشركا فى العبادة (قلنا) ليس
كذلك لان كل من يطيع واحدا من المخلوقات اذا اطاعه من حيث ان الله تعالى اوجب طاعته
او ندب اليها فقد اطاع الله بحسب الحقيقة نعم اذا اطاع من نهى الله تعالى عن طاعته فقد
عبده واطاع غير الله كما يدل عليه قول الصادق : من اطاع رجلا فى معصية الله فقد

عبده وفي رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل اتخذوا احبارهم
ورهبانهم اربابا من دون الله فقال اما والله ما دعوهم الى عبادة انفسهم ولو دعوهم
الى عبادة انفسهم لما اجابوهم ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم
من حيث لا يشعرون وفي معناه اخبار اخر فان كانت تلك العبادة المحرمة مع الاعتقاد
بكون المعبود لا ثنا واجبا بالحقيقة فلا شك انها كفر وان كانت مجردة عن هذا الاعتقاد
فلا ريب في انها فسق الذي ان تكون حيث جعلها الشارع والا على الكفر حسما لمادة الفساد
كالسجدة والصلوة للصنم والشمس والقمر وسائر الكواكب او نحو اخر من الخضوع والخشوع
كما هو المتعارف بين عبدة الاوثان والنيران والكواكب فانه يكفر شرعا وان لم يكن
معتقدا بالوهية هذه الاشياء قال تعالى: ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا
ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في
الارض سبحانه وتعالى عما يشركون وقال: لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي
خلقهن ان كنتم اياه تعبدون وعن ابي عبد الله ع قال لا يكون العبد مشركا حتى يصلي لغير الله
او يذبح لغير الله او يدعو لغير الله عز وجل ولا خفاء في ان ظواهر الايات والاخبار
تدل على ان كلما يصدق عليه اسم العبادة لهذه الاشياء باي نية كان يوجب كفر لعابده
ولعله من ضروريات المذهب وبالجملة فقد اتضح ان كل طاعة وخشوع فهو عبادة فان
كان متضمنا الطاعة لله كطاعة الانبياء والاوصياء والخضوع لهم ما لم يتجاوز عن
المشروع وهكذا اطاعة علماء الدين والتواضع لهم وطاعة الوالدين والمولى في
الامور المشروعة وهكذا التعظيم المنعم من حيث كونه منعما بحيث لا يتجاوز المشروع وهكذا
التعظيم والتواضع لسلاطين الجور تقية حيث كان في محلها وتعظيم المشاعر لله تعالى
كالمساجد والضرائح المقدسة والمصاحف وكتب الاحاديث ونحوه ذلك من الامور الجزئية
التي تكون داخلة تحت الضابطة المسطورة فكلها عبادة لله سبحانه ولعل تعظيم الضرائح
الصورية من الخشب وغيره شبيهة بالضريح المقدس لسيد الشهداء الامام ابي
عبد الله الحسين سلام الله عليه المتعارف في بلاد الهند يكون من هذا القبيل كما

تعظيم وتواضع وطاعة لم يكن صالحا للقربة الى الله تعالى كالتواضع وخفض الجناح
للكفار والفساق واهل الجور وغيرهم للاغراض الدنيية الفاسدة يكون عبادة لغير الله
تعالى فيكون العابد بهذه العبادة فاسقا او كافرا على التفصيل الذى عرفت ويظهر من
هذا ان السجدة لا تجوز لغير الله مطلقا وان كانت بنية التعظيم للانبياء مثلا لانعقاد
الاجماع على حرمتها مطلقا وبه دلّ عليه احاديث كثيرة منها قول امير المومنين ع للجاثليق
الذى اراد ان يسجد له قال اسجد لله تعالى ولا تسجد لى ثم روى عن النبى انه لو جاز
السجدة لغير الله تعالى لامرت ان تسجد المرأة لزوجها وغير ذلك فيكون السجود لغيره تعالى
كفرا او فسقا على التفصيل الذى عرفت والمخالف فى التوحيد بهذا المعنى عبدة الاصنام
والصابئون الذين يعبدون الكواكب وقد عرفت بطلان مذهب الصابئين فى باب الكواكب
اما عبدة الاصنام فمن الظاهر انهم لا يقولون بوجوب وجود الاصنام وكونها قد يتروحا لقد
فلابد ان فى عبادتهم لها تاويلات يلزم ذكرها والجواب عنها وحيث كان حديث احتجاج
النبى على اهل الاديان المذكور فى كتاب الاحتجاج للطبرسى كافلا للرد على عبدة الاصنام
اليهم نذكر منه موضع الحاجة قال الامام العسكرى ع ثم اقبل النبى صلى الله عليه وآله
على مشركى العرب فقال وانتم لم عبدتم الاصنام من دون الله فقالوا نتقرب بذلك
الى الله عز وجل فقال وهى سامعة مطيعة لربها عابدة له حتى تتقربوا بتعظيمها الى الله
عز وجل قالوا لا قال فانتم الذين نحتموها بايديكم فلان تعبدكم هى لو كان يجوز منها العبادة
احرى من ان تعبدوها اذا لم يكن امركم بتعظيمها من هو العارف بمصالحكم وعواقبكم
والحكيم فيما يكلفكم قال فلما قال رسول الله ص هذا اختلفوا فقال بعضهم ان الله قد حل
فى هياكل رجال كانوا على هذه الصور فصورنا هذه الصور نعظمها لتعظيمنا تلك الصور التى حل
فيها ربنا وقال آخرون منهم ان هذه صور اقوام سلفوا كانوا مطيعين لله عز وجل قبلنا
فمثلنا صورهم وعبدناها تعظيما لله وقال آخرون ان الله لما خلق آدم وامر الملائكة
بالسجود لآدم فسجدوا له تقربا لله كنا نحن احق بالسجود لآدم من الملائكة ففاتنا ذلك فصورنا
صورته فسجدنا له تقربا الى الله كما تقربت الملائكة بالسجود لآدم وكما امرتم بالسجود بزعمكم

الی جهة مکة ففعلتم ثم نصبتم فی غیر ذلک البلد بایدیکم محاریب سجدتم الیها وقصدتم الکعبة لا محاریبکم وقصدکم فی الکعبة الی الله تعالی لا الیها فقال رسول الله صلی الله علیه وآله اخطأتم الطریق وضللتم امّا انتم وهو یخاطب الذین قالوا بالحلول فقد وصفتم ربکم بصفة المخلوقات او یحلّ ربکم فی شیٔ حتی یحیط به ذلک الشیٔ فای فرق اذن بینه وبین سائر ما یحل فیه من لونه وطعمه ورائحته ولینه وخشونته وثقله وخفته ولم صار هذا المحلول فیه محدثا وذلک قدیما دون ان یکون ذلک محدثا وهذا قدیما وکیف یحتاج الی المحال من لم یزل قبل المحال وهو عز وجل کما لم یزل واذا وصفتموه بصفة المحدثات فی الحلول فقد لزمکم ان تصفوه بالزوال واما وصفتموه بالزوال والحدوث فصفوه بالفناء فان ذلک اجمع من صفات الحال والمحلول فیه وجمیع ذلک یغیر الذات فان کان لا یتغیر ذات الباری تعالی بحلوله فی شیٔ جاز ان لا یتغیر بان یتحرک ویسکن ویسود ویبیض ویحمر ویصفر وتحله الصفات التی تتعاقب علی الموصوف بها حتی یکون فیه جمیع صفات المحدثین ویکون محدثا جل الله تعالی عن ذلک علوا کبیرا فاذا بطل ما ظننتموه من ان الله عز وجل یحل فی شیٔ فقد فسد ما بنیتم علیه قولکم ثم اقبل علی الفریق الثانی وقال خبرونا عنکم اذا عبدتم صور من کان یعبد الله فسجدتم لها وصلیتم ووضعتم الوجوه الکریمة علی التراب بالسجود لها فما الذی ابقیتم لرب العالمین اما علمتم ان من حق من یلزم تعظیمه وعبادته ان لا یساوی به عبیده ارأیتم ملکا او عظیما اذا سویتموه بعبیده فی التعظیم والخضوع والخشوع ایکون فی ذلک وضع من الکبیر کما یکون زیادة فی تعظیم الصغیر فقالوا نعم قال افلا تعلمون انکم من حیث تعظمون الله بتعظیم صور عباده المطیعین له تزرون علی رب العالمین ثم قال للفریق الثالث لقد ضربتم لنا مثلا وشبهتمونا بانفسکم ولسنا سواء وذلک انا عباد الله مخلوقون مربوبون نأتمر له فیما امرنا وننزجر عما زجرنا ونعبده من حیث یریده منا فاذا امرنا بوجه من الوجوه اطعناه ولم نتعدّ الی غیره مما لم یأمرنا ولم یأذن لنا فی غیره لانا لا ندری لعله اراد منا الاول فهو یکره الثانی وقد نهانا ان نتقدم بین یدیه فلما امرنا بالتوجه الی الکعبة اطعنا ثم امرنا بعبادته بالتوجه نحوها فی سائر البلدان التی نکون بها فاطعنا

فلم نخرج فی شیء من ذلك من اتباع امر الله عز وجل وحیث امرنا بالسجود لآدم لم یأمر بالسجود
للصورة التی هی غیره فلیس لکم ان تقیسوا ذلك علیه لانکم لا تدرون لعله یکره ما تفعلون
اذ لم یأمرکم به ثم قال رسول الله صلی الله علیه وآله ارأیتم لو اذن لکم رجل دخول داره
یوما بعینه الکم ان تدخلوها بعد ذلك بغیر امره او لکم ان تدخلوا دارا له اخری
مثلها بغیر امره او وهب لکم رجل ثوبا من ثیابه او عبدا من عبیده او دابة من دوابه
لکم ان تأخذوا ذلك فان لم تأخذوها واخذ ثم آخر مثله ایجوز لکم قالوا لا لانه لم یأذن
لنا فی الثانی کما اذن فی الاول قال فاخبرونی الله تعالی اولی بان لا یتقدم علی ملکه بغیر امره
او بعض المملوکین قالوا بل الله اولی بان لا یتصرف فی ملکه بغیر اذنه قال فلم عملتم ومتی امرکم
ان تسجدوا لهذه الصور فقال القوم سننظر فی امرنا ثم سکتوا الحدیث وقد ذکر فخر الدین الرازی
فی نهایة العقول تأویلات ستة اهمها ما ذکر فی الروایة المذکورة مع دفعها ومن الاخبار
ما یتضمن فصلا تاریخیا عن عبادة الاصنام واسبابها یرجع الی بعض الوجوه المتقدمة .

قول
فی
انه سبحانه لیس له شریك فی حقیقة الذات

ان ذات الواجب تعالی تخالف سائر الذوات والدلیل علیه وجوه (الاول) انه لو شارکه
غیره فی الحقیقة لزم الاحتیاج الی التشخص زائدا علی الذات فیلزم التركیب فی الواجب (الثانی)
ان وجوده سبحانه عین ذاته کما تقدم فلو کان هنالك مثل له بحسب الذات لکان ذلك ایضا
کذلك فیلزم تعدد الواجب وقد تقدم فساده (الثالث) انه منفی بالنقل القطعی کقوله تعالی
لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر ومن الاخبار قول الباقر؛ : ما توهمك علیه من شیء
فهو بخلافه ولا یشبهه شیء وقوله؛ لمن سأله ایجوز ان یقال لله انه شیء ؟ : نعم تخرجه من
الحدین حد التعطیل وحد التشبیه وقد ذهب بعض وقدماء المتکلمین الی المماثلة وانه تعالی

انما يمتاز باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة وابو هاشم الى انه ممتاز عن سائر الذوات بالالهية وحجتهم على الاشتراك ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن والمقسم يشترك بين اقسامه وايضا انا نجزم بالذات مع التردد فى الخصوصيات والجواب ان المشترك مفهوم الذات وهو عارض لمصاديقها فلا يلزم الاشتراك فى حقيقة الذات وقد اعترفوا باختلاف اللوازم فيكشف عن اختلاف الملزومات .

انه تعالى ليس بجسم

والدليل عليه وجوه (الاول) انه لو كان جسما لكان حادثا لما سبق من حدوث الاجسام (الثانى) انه لو كان جسما لكان مركبا لكونه قابلا للابعاد الثلثة وقد عرفت انه بسيط بكل معنى الكلمة (الثالث) انه لو كان جسما لكان جوهرا وستعرف بطلانه (الرابع) ان كل جسم فهو متحيز وذو وضع وستعرف انه ليس كذلك (الخامس) انه لو كان جسما لكان متصفا بصفات الصفات كثيرة بينها التضاد فاما ان يتصف بالكل فيجتمع الاضداد او ببعضها فيحتاج الى المرجح (السادس) انه يكون متناهيا فيكون له شكل مخصوص ومقدار مخصوص والمرجح لا تكون ذاته لاستوائها مع سائر الاجسام فلا بد ان يكون امرا اخر فيحتاج الواجب الى غيره فى تعيين الشكل والمقدار ويدل عليه مع ذلك النقل القطعى كقوله تعالى ليس كمثله شيء ومن الاحاديث قول الصادق ع : لا يحد ولا يحس ولا يجس ولا تدركه الحواس ولا يحيط به شيء ولا جسم ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد . وقول ابى الحسن ع . سبحان من ليس كمثله شيء وهو لا جسم ولا صورة ونحو ذلك كثير جدا والمخالف فى ذلك المجسمة ولهم فى ذلك خرافات مشهورة تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا . واما اسناد القول بالتجسيم الى هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقى كما يظهر من بعض المواضع فحقيقة الحال فيه ما قاله السيد المرتضى مجيبا عما رمى به صاحب كتاب المغنى من المخالفين هشام بن الحكم من قوله :

اما ما رمى به هشام بن الحكم من القول بالتجسيم فالظاهر من الحكاية عنه القول بانه جسم لا كالاجسام ولا خلاف فى ان هذا القول ليس بتشبيه ولا ناقض لاصل ولا معترض لفرع

على نوع وانه غلط في العبارة يرجع في اثباتها ونفيها الى اللغة واكثر اصحابنا يقولون انه اورد ذلك
على سبيل المعارضة للمعتزلة فقال لهم اذا قلتم ان القديم تعالى شيء لا كالاشياء فقولوا
انه جسم لا كالاجسام وليس كل من عارض بشيء وسأل عنه يكون معتقدا له ومتدينا به
وقد يجوز ان يكون قصد به الى استخراج جوابهم عن هذه المسألة ومعرفة ما عندهم
فيها او الى ان يبين تصورهم عن ايراد المرضي في جوابها الى غير ذلك مما يتسع ذكره فاما الحكاية
عنه انه ذهب في الله تعالى انه جسم له حقيقة الاجسام الحاضرة وحديث الاشبار المدعى
عليه فليس نعرفه الا من حكاية الجاحظ عن النظام وما فيهما الا متهم عليه غير موثوق به
وبقوله في مثله وجملة الامر ان المذاهب يجب ان تؤخذ من افواه قائليها واصحابهم المختصين
بهم ومن هو مأمون في الحكاية عنهم ولا يرجع فيها الى دعاوى الخصوم فانه ان رجع الى ذلك
في المذاهب اتسع الخرق وجل الخطب ولم يوثق بحكاية في مذهب ولا اسناد مقالة
ولو كان يذهب هشام الى ما تدعونه من التجسيم لوجب ان يعلم ذلك ويزول اللبس فيه
ومما يدل على براءة هشام من هذا القذف ورميه على هذا الوجه الذي يدعونه ما روي
عن الصادق ع من قوله لا تزال يا هشام مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك وقوله عليه السلام
حين دخل اليه وعنده مشايخ الشيعة فرفعه على جماعتهم واجلسه الى جانبه في المجلس
وهو اذ ذاك حديث السن هذا ناصرنا بقلبه ويده ولسانه وقوله هشام بن الحكم رائد
حقنا وسائق قولنا المؤيد لصدقنا الدافع لباطل اعدائنا فمن تبعه وتبع امره تبعنا ومن
خالفه والحد فيه فقد عادانا والحد فينا وانه عليه السلام كان يشد اليه في باب النظر
والحجاج ويحث الناس على لقائه ومناظرته فكيف يتوهم عاقل مع ما ذكرناه على هشام هذا
القول بان ربه سبعة اشبار بشبره وهل ادعاء ذلك عليه رضوان الله عليه مع اختصاصه
المعلوم بالصادق ع وقربه منه واخذه عنه الا القدح في امر الصادق عليه السلام ونسبته
الى المشاركة في الاعتقاد الذي نحلوه الى هشام والا كيف لم يظهر عنه من النكير
عليه والتبعيد له ما يستحقه المقدم على هذا الاعتقاد المنكر والمذهب الشنيع انتهى
وقال مولانا المجلسي ره لعل المخالفين نسبوا اليهما هذين القولين معاندة كما نسبوا المذاهب

الشنيعة الى زرارة وغيره من اكابر المحدثين او لعدم فهم كلامهما فقد قيل انهما قالا
انه جسم لا كالاجسام وصورة لا كالصور فلعل مرادهما بالجسم الحقيقة القائمة بالذات وبالصورة
الماهية وان اخطأ فى اطلاق هذين اللفظين عليه تعالى (الى ان قال) ويحتمل ان يكون هذا
مذهبهما قبل الرجوع الى الائمة عليهم السلام والاخذ بقولهم فقد قيل ان هشام بن الحكم
كان قبل ان يلقى الصادق عليه السلام على رأى جهم بن صفوان فلما تبعه عليه السلام تاب ورجع
الى الحق ويؤيده ما ذكره الكراجكى فى كنز الفوائد فى الرد على القائلين بالجسم بمعنييه حيث
قال واما موالاتنا هشاما رحمه الله فهى لما شاع منه واستفاض من تركه للقول بالجسم الذى
كان ينصره ورجوعه عنه واقراره بخطائه فيه وتوبته منه وذلك حين قصد الامام جعفر
بن محمد عليهما السلام الى المدينة فحجبه وقيل له انه امرنا ان لا نوصلك اليه ما دمت قائلا
بالجسم فقال والله ما قلت به الا انى ظننت انه وفاق لقول امامى فاما اذا انكره على فاننى
تائب الى الله منه فاوصله الامام عليه السلام ودعا له بخير وحفظ عن الصادق ع انه قال
لهشام ان الله تعالى لا يشبه شيئا ولا يشبهه شئ وكلما وقع فى الوهم فهو بخلافه وروى
عنه ايضا انه قال سبحان من لا يعلم احد كيف هو الا هو ليس كمثله شئ وهو السميع البصير
لا يحد ولا يحس ولا تدركه الابصار ولا يحيط به شئ ولا هو جسم ولا صورة ولا بذى
تخطيط ولا تحديد اهـ

انه تعالى ليس بجوهر ولا عرض

اما العرض فظاهر واما الجوهر فكذلك ان فسر بالممكن الذى يكون موجودا
لا فى موضوع او بماهية موجودة لا فى موضوع او بمتحيز بالذات لانه سبحانه ليس ممكنا ولا
ذا ماهية ولا متحيزا بالذات اما اذا فسر بالموجود القائم بنفسه كما هو شائع عند الحكماء فيصح اطلاق
الجوهر على الواجب لكنه خلاف الوارد فى الشرع وفى حديث السيد عبد العظيم انه تعالى
ليس بجسم ولا صورة ولا عرض ولا جوهر بل هو مجسم الاجسام ومصور الصور وخالق الاعراض
والجواهر وفى الكافى فى الخطبة امير المؤمنين ع وبتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له.

انه تعالى ليس بمكاني ولا متحيز ولا في جهة

سواء فسر المكان بالبعد المجرد عن المادة او السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي ذلك لما تقرر سابقا من انه تعالى ليس بجسم فلا يكون له مكان بالتفسير الثاني بداهة
وكذا الاول لانا لا نعني بكون البعد المجرد مكانا للشيء الا انطباق ابعاده بابعاد المتمكن فما لم يكن المتمكن
ذا ابعاد كيف يتصور كون البعد المجرد مكانا له وهذا ظاهر مع انه معلوم من دين النبي ص
والائمة ع من امتناع كونه مكانيا ففي الامالي باسناده عن الصادق ع قال ان الله تبارك
وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان ولا حركة ولا انتقال ولا سكون بل هو خالق الزمان والمكان والحركة
والسكون والانتقال تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وفي التوحيد باسناده عن سليمان بن مهران
قال قلت لجعفر بن محمد ع هل يجوز ان يقول ان الله عز وجل في مكان فقال سبحان الله وتعالى عن ذلك انه لو كان في مكان
لكان محدثا لان الكائن في مكان محتاج الى المكان والاحتياج من صفات المحدث لا من صفات القديم الى غير ذلك من الاخبار في
هذا المعنى وهي كثيرة ويتبع هذا المبحث انه تعالى لا يعتمد على شيء كاعتماد الجالس السرير عليه
وهذا هو المكان العرفي والوجه ظاهر لان المعتمد يفتقر الى ما يعتمد عليه والله غني مطلقا
وايضا الاعتماد لا يتصور الا لمن يكون ثقيلا وهو لا يتصور الا مع كونه جسما ويدل عليه ايضا
احاديث كثيرة ويلحق به كذلك انه ليس بمتحيز اما بناء على تفسير المتحيز ببعض ما فسر به
المكان فظاهر مما تقدم واما بناء على كونه اعم فلان المتحيز عندهم اذا لم يكن مكانا لا بد ان يكون
وضعا وكون الشيء ذا نسبة ووضع بالنسبة الى شيء آخر لا يتصور الا اذا كان جسما منطبقا
على جزء معين من البعد المجرد كما يحكم به الوجدان السليم وايضا من هذا الباب انه تعالى
ليس في جهة لان الجهات هي نهايات الابعاد ومعنى الحصول في الجهة الحصول عندها وصولا وقربا
وهذا لا يتصور الا لمن يكون مكانيا فلا يكون الواجب تعالى في جهة وخالف في ذلك المشبهة
فخصوه بجهة الفوق وتمسكوا في ذلك بظواهر بعض الآيات والاحاديث كقوله تعالى: الرحمن
على العرش استوى . جاء ربك والملك صفا صفا . اليه يصعد الكلم الطيب . تعرج
الملائكة والروح اليه . هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام . دنى فتدلى

فكان قاب قوسين او ادنى ونحو ذلك والجواب انها مأوّلة الى معان صحيحة يتطابق عليها العقل والنقل ودل عليها كلمات الراسخين في العلم كقول الصادق ع للزنديق حين سأله عن قوله الرحمن على العرش استوى قال ع بذلك وصف نفسه وكذلك هو مستول على العرش بائن من خلقه من غير ان يكون العرش حاملا له ولا ان يكون العرش حاويا له ولكنا نقول هو حامل العرش وممسك العرش ونقول من ذلك ما قال وسع كرسيه السموات والارض فثبتنا من العرش والكرسي ما ثبّت ونفينا ان يكون العرش والكرسي حاويا له وان يكون عز وجل محتاجا الى مكان او الى شيء مما خلق بل خلقه محتاجون اليه قال السائل فما الفرق بين ان ترفعوا ايديكم الى السماء وبين ان تخفضوها نحو الارض قال ابو عبد الله ع ذلك في علمه واحاطته وقدرته سواء ولكنه عز وجل امر اولياءه وعباده برفع ايديهم الى السماء نحو العرش لانه جعله معدن الرزق فثبتنا ما ثبّت القرآن والاخبار عن الرسول حين قال ارفعوا ايديكم الى الله وهذا يجمع عليه فرق الامة كلها الحديث -

انّه تعالى ليس بزمانيّ

ومعنى ذلك على ما يشهد به العقل والشرع هو انه تعالى سابق على الزمان وليس وجوده منحصرا في الزمان كسائر ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض بناء على ما ثبت من حدوث العالم وايضا انه ليس منطبقا على الزمان كالحركة حتى يلزم ان يكون من قبيل الامور الغير القارة ويدل عليه من السمع قول الصادق ع ان الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان ولا حركة ولا انتقال ولا سكون بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وما رواه الصدوق عن ابي ابراهيم ع قال ان الله تبارك وتعالى لم يزل بلا زمان ولا مكان الحديث وقال امير المؤمنين ع الذي ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولا نعت موجود وقوله ع ايضا لم يسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون آخرا ويكون ظاهرا قبل ان يكون باطنا الى غير ذلك ولا ريب في هذا المعنى بناء على ما عليه المتشرعة من حدوث الزمان واما بناء على قول الحكماء من قدم الزمان فلا وجه لنفي كونه

تعالى زمانيا مع مستصحبا به مع جميع اجزاء الازمنة وان كان الوجه هو كونه تعالى علة
للزمان فينبغى ان لا يكون فلك الافلاك وحركته العارضة له المعروضة للزمان على زعمهم
ايضا زمانيا لانهما من جملة علل الزمان ايضا وقد تجشم الفاضل الجونپورى فى الشمس البازغة
فى ذلك بما خلاصته انه ليس كل ما مع الزمان يجب ان يكون فيه كما انا مع الخردلة ولسنا فيها
بل انما يكون فى الزمان اولا اجزاؤه وحدوده وثانيا الحركات المتقدرة بها وثالثا المتحركات
بما لها الحركات فهى فى الحركة والحركة فى الزمان وكذا الحوادث بما لها توقف على الحركات و
تخصص بالازمنة والآنات وكون اجزاء الزمان وحدوده فيه ككون الاجزاء المفروضة والحدود
الموهومة فى الخط وكون حركة الفلك الاقصى فيه ككون المعروض فى العارض وكون سائر الحركات
والمتحركات والحوادث فيه ككون الاجسام فى الامكنة واما الامور الثابتة من كل وجه البريئة من
التجدد والتغير فليست فى الزمان البتة واذا قيست معه او مع ما فيه كان لها ثبات مع ثباته وثبات
ما فيه بمعنى ان الثابت من كل وجه اذا قيس مع اى من الزمان واجزائه وحدوده والامور
المستمرة المتبوعة للزمان كله او شطره والامور الدفعية وجد له مع اى من هذه الامور اخذته
معية ومشاركة فى الوجود فى الواقع فالمنسوب فى هذه النسبة برئ من المتى والمنسوب اليه
فيها اما نفس الزمان او جزء منه او حد فيه واما الزمانيات بالمعنى الذى يسمى الدفعيات
وهذه ان كان لها متى لكنها مشاركة للثابتات فى الوجود فى الواقع فهذه الامور وان كانت
بنسبتها اذ قيس بعضها الى بعض اما معية زمانية او قبلية وبعدية كذلك ولكنها سواسية
فى المعية التى نحن فيها كما ان المكان واجزاءه وحدوده والمتمكنات كلها او بعضها وان كان
بينها نسب مختلفة ولكنها سواسية فى المعية لما هو متعال عن مكان وهذه المعية هى المعية
الدهرية فانا لا نعنى بالدهر الا ما حق الواقع المحيط بالامور الثابتة والمتغيرة واذا قيست الثابتات
بعضها الى بعض فمعيتها تسمى سرمدية واما المعية الزمانية فتخالفها فى سنخ النسبة فانها
تكون متوسطة بين القبلية والبعدية الزمانيتين بخلافها وفى ما ذكره نظر فان الحيثية
الزمانية ليست منحصرة فى العلاقة الظرفية ولذا يقال انا فى الآن ومع الآن ومع ... نعلم
يتضح التشكيك بين كون الشئ مع الزمان وكونه فى الزمان والتنظير بالخردلة مما لا موقع

له لان المعية مع الخردلة زمانية وعدم الفيئية باعتبار المكانية والكلام في ابطال استلزام
المعية الزمانية الفيئية الزمانية وما ذكر من كون الحركة في الزمان فان كان مراده ان اهل
العرف يقولون ان الحركة في الزمان فلا عبرة به مع انهم يقولون في الواجب تعالى ايضا انه
موجود في الزمان وان كان مراده بالحقيقة فلا شك ان الحركة والافلاك محل الزمان فينبغي
ان يكون الزمان في الحركة لا بالعكس وما ذكر من كون الحوادث في الزمان لتوقفها على الحركات
فلا يخفى ان ذلك لا وجه له اذ لا دليل على كون الشيء في عارض الموقوف عليه واما كون حركة
الفلك في الزمان ككون المعروض في العارض فمما لا يعقل معناه فان المعقول كون العارض
في المعروض لا العكس وكيف يتحقق هذا ولا يتحقق كون الواجب تعالى فيه مع عدم انفكاكه
تعالى عنه بحسب زعمهم وما ذكر من ثبوت المعية بين الامور الثابتة وبين الزمانيات
ففيه انا لا نفهم من كون الواجب تعالى والامر الفلاني مثلا معا الا ان الواجب تعالى
والامر الفلاني موجودان في آن واحد وهكذا الحال في الزماني ولو كانت تلك المعية
بمجرد كون الواجب تعالى والامر الفلاني من الموجودات النفس الامرية مع قطع النظر عن
الزمان وحدوده فينبغي ان يصدق قولنا الآن ان الامر الذي انعدم منذ الف
سنة مثلا موجود مع وجود الواجب تعالى في هذا اليوم مع وجوده تعالى لان المعية ح لا
تقتضي الا كون الشيء مطابقا لنفس الامر في حين من الاحيان مع انه يلزم ان يكون بازاء
المعية التي هي دهرية قبلية وبعدية دهريتان ايضا انما نفى ذلك بان المعية المطلقة وان كانت
يتصور بازائها قبلية وبعدية لكن لا يجب ذلك في كل معية بل قد لا يكون بازائها
الا اللامعية بمعنى السلب الساذج كالمعية في الآن فانه لا يتصور بازائها قبلية وبعدية
في ذلك الآن فمدفوع بان المعية في الآن يقابلها ايض التقدم والتاخر في الآن بمعنى
ان يكون ذلك في آن وهذا في آن آخر فلم يتحقق المعية بدون القبلية مطلقا اما الثاني
فحيث انه يسع وجود شيء منفكا عن وجود شيء آخر ثم ليسع وجود شيء آخر لعله
تعالى زمانا سرمديا فكيف لا يتحقق القبلية والبعدية باعتباره والدليل على ذلك
ان الواجب تعالى وكذا كل موجود في الواقع لا شك انه متقدم على شهر رمضان

الآتی فی السنة الآتیة مثلا وعلی ما یحدث فیه تقدما انفکاکیا ولا شك ان الامتداد الموهوم
من الیوم الی الشهر المذکور معدوم محض لیس له وجود فی حاق الواقع اصلا فهذا التقدم
الانفکاکی الواقعی للموجودات الواقعیة لا بد ان یکون بحسب الدهر وان قیل ان هذا
التقدم ایضا انما هو بالزمان الذی سیوجد بالتدریج الی ان یاتی ابان الشهر المفروض
قلنا فلیجوز مثل ذلك علی فرض وجود الباری تعالی منفکا عن وجود الزمان راسا
کما هو من هینا معاشر المتشرعین بان کان ما به الانفکاك امرا معدوما لیس بشیء اصلا. هذا
ما الهمنی بدرکه فی هذا الباب والله الهادی الی نهج الصواب۔

انه تعالی لا یتحد بغیره

وذلك قد یطلق مجازا علی استحالة شیء الی آخر فعیا او تدریجیا
وقد یطلق کذلك علی صیرورة شیء شیئا آخر بطریق الترکیب ای انضمام شیء مع شیء بحیث
یحصل شیء ثالث وقد یطلق بمعناه الحقیقی علی صیرورة شیء شیئا آخر من غیر ان یزول عنه شیء او
ینضم الیه شیء کان یکون هناك زید وعمرو مثلا فیتحد ان بان یصیر زید بعینه عمرا او بالعکس
او ان یکون هناك من اول الامر زید دون عمرو ثم یصیر عمرا من غیر ان ینعدم زید و
هذا المعنی باطل علی الاطلاق بداهة مع امتناعه فی حقه سبحانه بالخصوص ایضا من جهة
لزوم انقلاب الواجب الی الممکن وکونه تعالی حادثا مکانیا زمانیا لان کل ما عداه کذلك
واما الاولان فممتنعان فی حقه سبحانه خاصة لکونه واجب الوجود وعدم کونه تعالی مرکبا
اصلا وعدم کونه محلا للحوادث وعدم کونه جزءا لشیء کما تقدم۔

انه تعالی لا یحل فی غیره

لانه یستلزم التحدید والتحیز وذلك من ضروریات المذهب یدل علیه من
الاخبار ما فی الکافی عن ابی جعفر علیه السلام قال ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو
منه وبمعناه احادیث اخر والمخالف لنا فی ذلك فرقتان الاولی النصاری وکلامهم

مضطرب جداً لا يستقر على شيء ولذلك اختلف النقل عنهم في ضبط مذهبهم ثم لا يجزم
بشيء منها فانهم امّا ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح او حلولها فيه او حلول صفته
فيه كل ذلك اما ببدن المسيح او بنفسه الناطقة فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من
ذلك وح فاما ان يقال اعطاه الله قدرة على الخلق والايجاد بنفسه اولا ولكن خصّه الله
تعالى بالمعجزات وسماه ابنه تشريفا كما سمّى ابراهيم خليلا وكل هذه الوجوه باطلة لامتناع
الاتحاد والحلول وانتقال الصفات وتعدد الخالق ومنع صاحب الشرع اطلاق الابن على احد
من العباد على جهة التشريف ومستمسك النصارى فيما ذهبوا اليه شيئان الاول ما اختصّ
عيسى من خوارق العادات من تولّده من غير اب واحيائه الموتى وابراء الاكمه والابرص
والثاني ما يحكونه عنه من قوله اذهب الى ابي وابيكم والجواب عن الاول بالمعارضة بالمعجزات
التي ظهرت على ايدي الانبياء ومنع دلالة ظهورها على ما ذهبوا اليه وعن الثاني بمنع صحة القول
اولا ومنع دلالته ثانيا على اختصاص عيسى لقوله وابيكم فلابد ان يحمل على التشريف
وقد ابلغ الكتاب العزيز وائمة المسلمين في ردّ مزعمة النصارى في ذلك بما لا مزيد عليه
فمن الكتاب قوله تعالى : يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما
المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فامنوا بالله ورسله
ولا تقولوا ثلثة انتهوا خيرا لكم انما الله اله واحد سبحانه ان يكون له ولد له ما في السموات
وما في الارض وكفى بالله وكيلا . لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
وقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم قل فمن يملك من الله شيئا
ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعا الاية وقوله تعالى : وقالت
اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بافواههم يضاهئون
قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله انى يؤفكون . ومن الاخبار ما في خبر الاحتجاج من
قول النبي ص لليهود ما الذي دعاكم الى القول بان عزيرا ابن الله قالوا لانه احيى لبني اسرائيل
التورية بعد ما ذهب ولم يفعل ذلك الا من هو ابنه فقال عليه السلام فكيف صار عزير
ابن الله دون موسى وهو الذي جاءهم بالتورية ورأوا منه المعجزات ما قد علمتم ولقد كان

موسى بالبنوة احق واولى وان كنتم انما تريدون بالبنوة الولادة على سبيل ما تشاهدون في دنياكم هذه فقد كفرتم بالله تعالى وشبهتموه بخلقه واوجبتم فيه صفات المحدثين فوجب عندكم ان يكون محدثا قالوا لسنا نعني هذا فان هذا الكفر كما ذكرت ولكنا نعني انه ابنه على معنى الكرامة وان لم يكن هناك ولادة كما يقول بعض علمائنا لمن يريد اكرامه يا بني فقال رسول الله صلى الله عليه وآله فهذا ما قلته لكم انه ان وجب على هذا الوجه ان يكون عزير ابنه فان هذه المنزلة لموسى عليه السلام اولى وان الله تعالى يفضح كل مبطل باقراره ويقلب عليه حجته ان ما احتججتم به يؤديكم الى ما هو اكبر مما ذكرته لكم لانكم قلتم ان عظيما من عظمائكم قد يقول لاجنبي لا نسب بينه وبينه يا بني وهذا ابني لا على سبيل الولادة فقد تجدون ايضا هذا العظيم يقول لاجنبي آخر هذا اخي ولآخر هذا شيخي وابي ولآخر هذا سيدي على سبيل الاكرام وان من زاده في الكرامة زاده في مثل هذا القول فاذا يجوز عندكم ان يكون موسى اخا لله او شيخا له او ابا او سيدا لانه قد زاده في الاكرام على عزير كمن قد زاد رجلا في الاكرام قال له يا سيدي ويا شيخي ويا عمي ويا رئيسي على طريق الاكرام وان من زاده في الكرامة زاده في مثل هذا القول قال فبهت القوم وتحيروا وقالوا يا محمد اجلنا نتفكر فيما قلته لنا قال عليه السلام انظروا فيه بقلوب معتقدة للانصاف يهديكم الله ثم انه صلى الله عليه وآله اقبل على النصارى فقال لهم وانتم قلتم ان القديم عز وجل اتخذ المسيح ابنه فما الذي اردتموه بهذا القول ان اردتم ان القديم صار محدثا لوجود هذا المحدث الذي هو عيسى او المحدث الذي هو عيسى صار قديما لوجود القديم الذي هو الله او معنى قولكم انه اتخذه اي اختصه بكرامة لم يكرم بها احدا سواه فان اردتم الاول فقد ابطلتم لان القديم محال ان يكون محدثا وان اردتم الثاني فقد ابطلتم ايضا فقالت النصارى يا محمد لما اظهر على يد عيسى من الاشياء العجيبة ما اظهر فقد اتخذه ولدا على جهة الكرامة فقال لهم رسول الله هذا ما قلته لليهود في هذا المعنى الذي ذكرتموه ثم اعاد ذلك الكلام كله الحديث

الفرقة الثانية الاتحادية والحلولية من المتصوفة ومنهم بعض الغلاة

من المنتسبين الى التشيع قالوا بحلول الله تعالى بابدان الائمة عليهم السلام وتأليههم

عند الفرقة المحقة الامامية الاثنى عشرية مبطلون لها لكون ونحن منهم براء قاتلهم الله انى يؤفكون وفى الكافى باسناده عن سدير قال قلت لابى عبد الله عليه السلام ان قوما يزعمون انكم آلهة يتلون علينا بذلك قرآنا وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله فقال يا سدير سمعى وبصرى وشعرى وبشرى ولحمى ودمى من هؤلاء برئ برأ الله منهم ورسوله ما هؤلاء على دينى ولا على دين آبائى ولا يجمعنى الله واياهم يوم القيامة الا وهو ساخط عليهم قال قلت فما انتم قال نحن خزان علم الله نحن تراجمة امر الله نحن قوم معصومون امر الله تبارك وتعالى بطاعتنا ونهى عن معصيتنا نحن الحجة البالغة على من دون السماء وفوق الارض واما المتصوفة من الموحدة والحلولية والاتحادية فمن اراد الاطلاع على شناعة اقوالهم وقبائح اعمالهم وبطلان مزاعمهم فعليه بمطالعة الرسالة المسماة بالشهاب الثاقب التى وفقنى الله تعالى باتمامها قريبا ولله الحمد على ذلك .

انه سبحانه ليس محلا للحوادث

والمراد بالحادث الموجود بعد العدم فما لم يكن موجودا فى الخارج اصلا كالانتزاعيات الصرفة من الاضافات المتجددة والسلوب المحضة لا كلام فيها وبذلك يندفع ما اورد الرازى من ان كون الواجب محلا للحوادث لازم على كل الفرق لتجدد نسبه مع المخلوقات من العلم والقدرة والارادة والكراهة اما الدليل على اصل الدعوى . فالتحقيق فيه بعد ما عرفت من كون صفاته سبحانه عين ذاته انه لو كان محلا للحوادث لزم التغير بحسب الصفات وهو فيه سبحانه مساوق للتغير بحسب الذات والتغير آية الحدوث والامكان وايضا فقد سبق فى تضاعيف بعض التحقيقات ان كلما يصح اتصاف الواجب تعالى به فيجب ان يكون ذلك الاتصاف حاصلا له بالفعل

موسى بالبنوة احق واولى وان كنتم انما تريدون بالبنوة الولادة على سبيل ما تشاهدون
في دنياكم هذه فقد كفرتم بالله تعالى وشبهتموه بخلقه واوجبتم فيه صفات المحدثين فوجب
عندكم ان يكون محدثا قالوا لسنا نعني هذا فان هذا الكفر كما ذكرت ولكنا نعني انه ابنه على معنى
الكرامة وان لم يكن هناك ولادة كما يقول بعض علمائنا لمن يريد اكرامه يا بني فقال رسول الله ص
فهذا ما قلته لكم انه ان وجب على هذا الوجه ان يكون عزير ابنه فان هذه المنزلة لموسى
عليه السلام اولى وان الله تعالى ليفضح كل مبطل باقراره ويقلب عليه حجته ان ما احتججتم
به يؤديكم الى ما هو اكبر مما ذكرته لكم لانكم قلتم ان عظيما من عظمائكم قد يقول لاجنبي لا نسب
بينه وبينه يا بني وهذا ابني لا على سبيل الولادة فقد تجدون ايضا هذا العظيم يقول لاجنبي
آخر هذا اخي ولآخر هذا شيخي وابي ولآخر هذا سيدي على سبيل الاكرام وان من زاده بالكرامة
في مثل هذا القول فاذا يجوز عندكم ان يكون موسى اخا لله او شيخا له او ابا او سيدا لانه
قد زاده في الاكرام على عزير كما ان من زاد رجلا في الاكرام قال له يا سيدي ويا شيخي ويا عمي
ويا ابي على طريق الاكرام وان من زاده في الكرامة زاده في مثل هذا القول قال فبهت القوم
وتحيروا وقالوا يا محمد اجّلنا نتفكر فيما قلته لنا قال عليه السلام انظروا فيه بقلوب معتقدة
الانصاف يهديكم الله ثم انه صلى الله عليه وآله اقبل على النصارى فقال لهم وانتم قلتم
ان القديم عز وجل اتّخذ المسيح ابنه فما الذي اردتموه بهذا القول ان اردتم
ان القديم صار محدثا لوجود هذا المحدث الذي هو عيسى او المحدث الذي هو
عيسى صار قديما لوجود القديم الذي هو الله او معنى قولكم انه اتّخذه اي اختصه بكرامة
لم يكرم بها احدا سواه فان اردتم الاول فقد ابطلتم لان القديم محال ان يكون محدثا و
ان اردتم الثاني فقد ابطلتم ايضا فقالت النصارى يا محمد لما ظهر على يد عيسى من الاشياء العجيبة
ما ظهر فقد اتخذه ولدا على جهة الكرامة فقال لهم رسول الله هذا ما قلته لليهود في هذا المعنى
الذي ذكرتموه ثم اعاد ذلك الكلام كله الحديث

الفرقة الثانية الاتحادية والحلولية من المتصوفة ومنهم بعض الغلاة

من المنتسبين الى التشيع قالوا بحلول الله تعالى بابدان الائمة عليهم السلام ...

عند الفرقة المحقة الامامية الاثنى عشرية مبطلون لها لكون ونحن منهم براء قاتلهم الله انى يؤفكون وفى الكافى باسناده عن سدير قال قلت لابى عبد الله عليه السلام ان قوما يزعمون انكم الهة يتلون علينا بذلك قرآنا وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله فقال يا سدير سمعى وبصرى وشعرى وبشرى ولحمى ودمى من هؤلاء برئ برئ الله منهم ورسوله ما هؤلاء على دينى ولا على دين آبائى ولا يجمعنى الله واياهم يوم القيامة الا وهو ساخط عليهم قال قلت فما انتم قال نحن خزان علم الله نحن تراجمة امر الله نحن قوم معصومون امر الله تبارك وتعالى بطاعتنا ونهى عن معصيتنا نحن الحجة البالغة على من دون السماء وفوق الارض واما المتصوفة من الموحدة والحلولية والاتحادية فمن اراد الاطلاع على شناعة اقوالهم وقبائح اعمالهم وبطلان مزاعمهم فعليه بمطالعة الرسالة المسماة بالشهاب الثاقب التى وفقنى الله تعالى باتمامها قريبا وله الحمد على ذلك .

انه سبحانه ليس محلا للحوادث

والمراد بالحادث الموجود بعد العدم فما لم يكن موجودا فى الخارج اصلا كالانتزاعيات الصرفة من الاضافات المتجددة والسلوب المحضة لا كلام فيها وبذلك يندفع ما اورد الرازى من ان كون الواجب محلا للحوادث لازم على كل الطرق لتجدد نسبه مع المخلوقات من العلم والقدرة والارادة والكراهة اما الدليل على اصل الدعوى . فالتحقيق فيه بعد ما عرفت من كون صفاته سبحانه عين ذاته انه لو كان محلا للحوادث لزم التغير بحسب الصفات وهو فيه سبحانه مساوق للتغير بحسب الذات والتغير آية الحدوث والامكان وايضا فقد سبق فى تضاعيف بعض التحقيقات ان كلما يصح اتصاف الواجب تعالى به فيجب ان يكون ذلك الاتصاف حاصلا له بالفعل

فكيف يصح اتصافه تعالى بالحادث وينطق بذلك من الاخبار ما في الكافي قال ابو جعفر ع انه من زعم ان الله قد زال من شيء الى شيء فقد وصفه صفة مخلوق وفيه باسناده عن ابن ابي يعفور عن الصادق ع قال انه ليس شيء الا يبيد او يتغير او يدخله التغير والزوال او ينتقل من لون الى لون ومن هيئة الى هيئة ومن صفة الى صفة ومن زيادة الى نقصان الا رب العالمين فانه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة هو الاول قبل كل شيء وهو الآخر على ما لم يزل ولا يزال بحالة واحدة ولا يختلف عليه الصفات والاسماء كما يختلف على غيره الحديث وامثاله كثيرة في الاحاديث والخطب الواردة .

نفي الرؤية

ان الله سبحانه يمتنع ادراكه بالابصار وتحقيقه يتوقف على تمهيد مقدمات (الاولى) ان الادراك وان كان يطلق احيانا على الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاصلا في ذات المدرك او آلته وهو بهذا المعنى يشمل الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل الذي هو المسمى بالعلم ولكنه في الاكثر يطلق على الاحساس فقط وهو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك ملفوفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها وهو بهذا المعنى قسيم للعلم بمعنى التعقل للامور المجردة لكون كل منهما قسما للادراك بالمعنى الاول وهذا المعنى من الادراك يفارق وجودا وعدما من العلم فان الادراك الذي يحصل لنا عند لمس النار وذوق الحلو وشم الورد مثلا امر مغاير لعلمنا بان النار حارة وان ذلك الشيء حلو والورد طيب الرائحة وان احدنا يعلم ما لا يدركه كالامور الغائبة بل المعدومة والنائم يدرك صوت الناس بحضرته وربما يوجب انتباهه مع انه لا يعلم فالتغاير بهذا المعنى بين العلم والادراك امر ضروري

لا يحتاج الى التنبيه فضلاً عن الاستدلال

(المقدمة الثانية) انه وقع الخلاف بين الحكماء في كيفية الادراك البصري على اقوال ثلثة

(الاول) مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر واختلفوا فيما بينهم ان ذلك المخروط مصمت او انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه او انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به ويؤيد المذهب المذكور ظاهر بعض الاحاديث ففي الكافي باسناده عن احمد بن اسحق قال كتبت الى ابي الحسن الثالث عليه السلام اسأله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس فكتب لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينفذه البصر فاذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي لم يصح الرؤية الحديث ومثله في التوحيد والاحتجاج وظاهره كما ترى يدل على خروج الشعاع كما اعترف به غير واحد من العلماء وان امكن كونه كناية عن تحقق الابصار بذلك وتوقفه عليه.

(القول الثاني) مذهب الطبيعيين وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس وغيره وهو ان مقابلة البصر للباصرة يوجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية وتتأدى تلك الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك والمراد من التأدي اعداد انطباع الصورة في الجليدية لملتقى العصبتين لفيضان الصورة عليه وهكذا الى الحس المشترك فلا يلزم انتقال العرض وبما يناسب القول من الاخبار ما في الكافي باسناده ان عبد الله الديصاني سأل هشام بن الحكم فقال له ألك رب فقال بلى قال اقادر هو قال نعم قادر قاهر

قال يقدر ان يدخل الدنيا كلها البيضة لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا قال هشام النظرة فقال له انظرني حولا ثم خرج عنه فركب هشام الى ابي عبد الله عليه السلام فاستأذن عليه فاذن له فقال له يا ابن رسول الله اتاني عبد الله الديصاني بمسئلة ليس المعوّل فيها الا على الله وعليك فقال ابو عبد الله عليه السلام عمّا ذا سألك فقال قال لي كيت وكيت فقال عليه السلام يا هشام كم حواسك قال خمس قال ايّها اصغر قال الناظر قال وكم قدر الناظر قال مثل العدسة او اقل منها فقال له يا هشام فانظر امامك وفوقك واخبرني ما ترى فقال ارى سماء وارضا ودورا وقصورا وبراري وجبالا وانهارا فقال له عليه السلام ان الذي قدر ان يدخل الذي تراه العدسة او اقلّ منها قدر ان يدخل الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة فاكبّ هشام عليه وقبّل يديه راسه ورجليه وقال حسبي يا ابن رسول الله مر آه

(القول الثالث) مذهب طائفة من الحكماء وهو ان المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار ولكل من الاقوال المذكورة ادلّة وشواهد تشهد بصحته وعلى كلّ منها ايرادات من مخالفيه مكنة الدفع فنحن في ذلك من المتوقفين مع تجويزنا لكلّ منها على انه يسوغ عندنا احتمال ان لا يكون هناك شيء من ذلك بل يكون الوضع الخاص شرطا لانكشاف المرئي عند الرائي وان لم تكن كيفية ذلك معلومة لنا (المقدمة الثالثة) ان الحكماء والمتكلمين من الامامية والمعتزلة جعلوا شرائط للابصار يمتنع حصوله بدونها ويجب معها وهي على ما قال بعضهم عشرة الاول منها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كالاعراض فان مقابلتها بتبع المحال وكالوجه عند رؤيته في المرآة الثاني عدم البعد المفرط على حسب حال المرئي من الصغر والكبر واللون وحال الرائي من حيث قوّة البصر وضعفه ونحو ذلك الثالث عدم القرب المفرط الرابع عدم الصغر المفرط بحسب حال البصر في القوة والضعف والمبصر في القرب والبعد الخامس عدم الحائل السادس الكثافة في المرئي على حد

يلزم للابصار السابع كونه مضيئا الثامن سلامة الحاسة التاسع القصد
الى الاحساس العاشر توسط الشفاف بين الرائي والمرئي وربما ينقص بعض الشرائط
بارجاع بعضها الى بعض .

وقد ادعوا الضرورة بامتناع حصول الرؤية مع فقد هذه الشرائط ووجوبها
مع اجتماعها والا لجاز ان يرى الاعمى الذي في المشرق البقة الصغيرة
السوداء التي على صخرة سوداء في منتهى المغرب في الليالي المظلمة مع حيلولة الجبال
والحيطان ولزم تجويز ان يكون بين ايدينا وبحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى
عنان السماء محيطة بنا من الجوانب ملاصقة لنا ملأ الارض شرقا وغربا
بالوان مشرقة مضيئة غاية الظهور ويقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها
ولا شيئا منها الى غير ذلك من اللوازم التي لا يلتزم بها الا السوفسطائية ومن يرى بها
نقضا ومكابرة للضروريات قال ابو الحسين المعتزلي انا نعلم بالضرورة انا اذا علمنا ان الناس سليمة
فلم يروا فيلا بحضرتهم علموا بالضرورة انه غير حاضر وهذا العلم يستند
الى انهم لم يروه بعد اعمال الحواس السليمة ولا يصح هذا الاستناد الا اذا ثبت انه
لو كان حاضرا لوجبت رؤيته عند اجتماع الشرائط والعلم بهذا ضروري و
هو المطلوب ثم اطال القول في بيان هذه المقدمات واحتج بعضهم بان القول
بخلافه يوجب زوال الثقة بالمشاهدات واورد الفخر الرازي بان العلم الضروري
انما هو حاصل بحصول الادراك عند اجتماع الامور المذكورة وعدمه عند عدمها
لا بوجوب الحصول او امتناع خلافه بل ما امكن خرق العادة بارادة الله سبحانه وتجويزه
لازم على الفلاسفة والمتكلمين اما الفلاسفة فلان عندهم هيولى هذا العالم مشتركة
قابلة لجميع الصور وطريان الصور انما يكون بالاشكال الفلكية وعندئذ يجوز حدوث
شكل غريب يقتضي حدوث [illegible] خارق للعادة في عالمنا واما المتكلمون فلاستناد
الحوادث بارادة الله سبحانه القادر المختار فلزم تجويز الامور المذكورة وما ذكر [illegible]
على دوام العقل بحسب الرؤية فاذا هو من [illegible] العرفية [illegible]

المسائل العقلية ومع التسليم فان القطع انما يحصل بعدم الفيل مع عدم الرؤية لا بعدم امكان الفيل فانا نقطع بامور كثيرة مع تجويزنا خلافها واما عدم الثقة بالمشاهدات فانما كان يلزم لو كنا نشك في وجود تلك المشاهدات وليس كذلك فانا نقطع بوجودها على ما هي ولكنا نحكم بامكان خلافها والامكان غير الوقوع الى اخرما قال الرازي في المقام والقول الفيصل انه ليس يمكن الزام الاشاعرة بزوال الثقة بالمشاهدات على مبنى باحتمال الامكان لخلاف ما هو النظام القائم في العاديات بعد القطع عند جميع اهل الاسلام بان الله سبحانه قادر على جميع الممكنات فله ان يرفع بعض الشرائط ويوجد الموانع على خلاف ما هو الجاري في نظام العادة وحينئذ يجوز ان يكون الفيل بحضرتنا مع كمال ضوء النهار ونحن لا نراه لاعدام الله سبحانه بعض شرائط الاحساس فلا يتحقق الاحساس فلو لزم زوال الثقة بالمشاهدات على قول الاشاعرة للزم سائر المسلمين ايضا والجواب الدافع له من التمسك بالعلم العادي بانتفاء هذه الامور ومع التجويز العقلي مشترك بين الكل ايضا نعم يجب البحث مع الاشاعرة في نفيهم علاقة السببية والمسببية مطلقا بان الضرورة حاكمة بان بعض الاشياء بالنسبة الى البعض الاخر اسباب وشرائط بحيث اذا تحققت وجب تحققها واذا انتفت امتنع تحققها فان كل عاقل منصف يحكم بالبداهة ان الاربعة اذا وجدت تحقق الزوجية وان الاعراض يمتنع تحققها من دون المحال وان انتفاء المعروضات سبب لانتفاء العوارض الى غير ذلك وبالجملة القول بعدم توقف شيء على شيء وعدم كون شيء علة لشيء اخر على الاطلاق كما هو رأي الاشاعرة مخالف لما هو معلوم بالضرورة بل اشد شناعة من مذاهب السوفسطائية لكون شبهتهم اقوى من شبهة الاشاعرة بمراتب واي شيء يكون احرى بمخالفة الضرورة من التزام ان نسبة قولنا (العالم حادث) الى قولنا (العالم متغير وكل متغير حادث) كنسبته الى الجدار مثلا في عدم العلاقة الا من باب المصاحبة الاتفاقية وان الاجسام ليست اولى بكونها محلا للاعراض

من العكس وان وجود الشكل ليس موقوفا على وجود الحيز وان فوقية
السماء ليست موقوفة على كون السماء على وضع خاص بل لو كان على
وضع الارض ولم يكن الفلك موجودا اصلا لامكن ان تكون فوقية الفلك
متحققة الى غير ذلك من هذا القبيل ولو كان عند هم بان جميع الاشياء الممكنة
مستندة الى الباري تعالى ابتداء بدون توقف واحد منها على الآخر مقبولا فليكن
عند الاشاعرة من السوفسطائية بان الله تعالى قادر على تبديل حقائق الاشياء بحسب
اختلاف اعتقادات الناس مقبولا واذا تبين قيام الضرورة على ثبوت العلاقة
اللزومية بين الاشياء في الجملة فلا شك ان الرؤية من الحوادث ولها اسباب
شرائط فمع تحقق تلك الاسباب لا بد من تحققها ومع انتفاء شيء منها لا بد من
انتفائها وخرق العادة انما يكون باقامة بعض الاسباب مكان بعض آخر لا بتحقق
المسبب من غير الاسباب وقد استدل الاشاعرة على جواز عدم الادراك مع اجتماع الشرائط
على ما ذكر الفخر الرازي بوجهين (الاول) انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وليس
ذلك الا انا نرى حينئذ بعض اجزائه دون بعض مع ان شرائط الرؤية حاصلة بالنسبة
الى كل الاجزاء على حد سواء والجواب عنه اولا بمنع تركب الجسم من الاجزاء وثانيا
انه على تقدير القول بالجزء فنقول ان الرؤية انما تتعلق بمجموع الاجزاء من حيث
هو مجموع وذلك المجموع يصغر عند البعد لصغر الزاوية واما كل واحد من الاجزاء
التي لا تتجزى فلعله لا يرى عند القرب ايضا لعدم صلاحيته لانطباق نور الشعاع
وانبساطه عليه وثالثا ان من شرائط الرؤية عدم البعد المفرط وهو يختلف باختلاف
جثة المرئي وضابطه انه يبعد بحيث يصغر الزاوية الحادثة من خروج خطي الشعاع
جدا كما صرح به في المناظر فوجب رؤية الجسم الكبير صغيرا عدم رؤية بعض اجزائه
بسبب فقد شرط رؤيته وهو عدم وجود الزاوية التي هي شرط الرؤية بالنسبة
اليه بخلاف البعض الآخر ورابعا النقض برؤية الشيء الصغير بسبب بعض الاسباب
كبيرا فانه لو كان الصغر بسبب عدم رؤية بعض الاجزاء لزم ان يكون الكبر

بسبب رؤية الاجزاء المعدودة هذا ما سنح به قريحتي من دون المراجعة
ولعل للاصحاب كان لهم اجوبة اخرى ايضا والله يعلم (الثالث) انه لو وجب حصول
الادراك عند حصول الشرائط لوجب رؤية الجوهر الفرد وذرات الهباء اذ الجزء
الصغير يرى عند رؤية الجسم ولم ير الجسم كله لكونه مشتملا على تلك الاجزاء وذلك
يدل على ان شرائط الرؤية حاصلة بالنسبة الى كل جزء فهي بعينها حاصلة عندما
كان ذلك الجزء وحده ولكنه لا يرى مع ذلك وهو دليل على جواز انتفاء الرؤية مع
اجتماع الشرائط والجواب ان اجتماع الاجزاء شرط في الرؤية كي يحصل المقدار
الذي يصلح لان يكون قاعدة للمثلث الحاصل بين مجتمع طرفي الشعاع الخارج فالجزء
وحده لا يرى لانتفاء اجتماع الشرائط واذا تمهدت هذه المقدمات فنقول ان الاشاعرة
حاولوا الاستدلال على صحة رؤية الواجب تعالى بالعقل والنقل وادعوا وقوعها يوم القيامة
فالكلام في مقامين (الاول) انه هل يصح رؤيته تعالى ام لا قال صاحب المواقف: ولا بد اولا
من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم
الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة التي هي الرؤية بالضرورة ثم ادعى ان ما به المغايرة
ليس تأثر الحدقة ولا مشروطا به ولكنه لم يقم على ذلك برهانا سوى ان الله تعالى قادر على
خلق الرؤية بدون الشرائط وقد عرفت حاله وحاصل مرامه كما يظهر من تصنيفات غيره
من اصحابه ان الرؤية امر وراء تأثر الحدقة وخروج الشعاع ونفوذ ذلك ووراء العلم والانكشاف
التام فان الاول مستحيل بالنسبة الى ذاته تعالى بالاتفاق لاستلزامه الجسمية بالضرورة والثاني
جائز كذلك بالاتفاق ومنه يظهر بطلان ما حرر من جعل من الاشاعرة النزاع لفظيا
بتأويل الرؤية بالعلم والانكشاف كما سيأتي نعم وليت شعري لما كان مذهب الاشاعرة عدم
توقف وجود شيء على شيء فلم لا يجوزون تأثر الحدقة او خروج الشعاع اليه وان لم يلتزموا
بكونه تعالى متحيزا او مكانيا لكنما آثروا التحرز من السفسطة ثم قال في تقرير الدليل العقلي
ان العمدة مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا
وتقريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

وهو ظاهر ونرى الجوهر ايضا لانا نرى الطول والعرض في الجسم وهما ليسا عرضين قائمين لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها لزم التقسيم والا لزم قيام العرض الواحد بمحلين ولكن ذلك انما هو في حال وجودهما فقط لانتفاء الرؤية عند العدم فصحة الرؤية للجوهر والعرض لا بد ان تكون لاجل علة مشتركة بينهما مختصة بحال الوجود وليس ذلك الا الوجود او الحدوث اذ لا مشترك هناك سواهما لكن الحدوث لا يصلح لذلك لانه الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة فلم يبق الا الوجود فاذن هو العلة للرؤية وهي متحققة في الله سبحانه فلم لا يصح رؤيته وهذا الدليل مقدوح بوجوه كثيرة (ا) اولها النقض بما لا يرى من الموجودات كالاصوات والروائح و الملموسات والطعوم والالتزام بانها تصح رؤيتها ولكن جرت العادة بعدم وقوعها مصادمة للبداهة (والثاني) منع رؤية الجواهر وبطلان تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى كما ثبت في محله (والثالث) انه يجوز قيام الطول بمجموع الاجزاء والممتنع قيام العرض الواحد بكلا المحلين بان يكون كل واحد منهما بتمامه محلا لذلك العرض لا ان يكون شائعا في مجموع المحلين (والرابع) منع احتياج الصحة الى العلة لانها الامكان والامكان امر عدمي لا حاجة به الى علة وان احتاج فيكفي استناده الى امر عدمي فيبطل الحصر المذكور (والخامس) منع وجوب تعليل كل امر مختص بحال دون حال بعلة والا جرى الكلام في اختصاص علة الصحة ببعض المعلومات اعني الموجودات دون البعض اعني المعدومات و هكذا الى ان يلزم التسلسل بل من الاحكام ما يعلل ومنها ما لا يعلل كصحة كون الشيء معلوما ومذكورا ومخبرا عنه والتعليل في كل موضع بحقيقته الخصوصية يبطل اصل الدليل (والسادس) جواز ان تكون صحة الرؤية في كل من الجوهر والعرض معللا بامر مختص به ولا يلزم من ذلك تعليل الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة لان صحة كون السواد مرئيا غير صحة كون الجوهر مرئيا ولا يقوم احدهما مقام الاخرى لاستحالة انقلاب الجوهر الى السواد والسواد الى الجوهر فثبت اختلاف الصحتين في الماهية دون التماثل بينهما واشتراكهما في نفس الصحة لا يوجب الاتحاد الا ترى ان صحة كون الشيء مرئيا غير كونه مقدورا ولذا يحال الاول بالوجود دون الثاني والا لزم كونه تعالى مقدورا وهو باطل واذا كان صحة كون الشيء مرئيا مخالفة لصحة كونه مقدورا مع اشتراكهما في اصل الصحة فلم لا يجوز ان يكون صحة كون السواد مرئيا مخالفة لصحة كون الجوهر مرئيا مع اشتراكهما في اصل الصحة (والسابع) منع عدم جواز تعليل الاحكام

المتماثلة بالعلل المختلفة والسند ظهر وقوعه في كثير من الامور كصحة كون الشيء موجودا فان من المعلوم
ما لا يصح الوجود عليها كالمحالات فالصحة فيما يصح ذلك عليها اما ان تكون غير معللة او معللة في كل
حقيقة بخصوصية تلك الحقيقة وكالمخالفة والمغايرة في المختلفات فان السواد مثلا مشارك
للبياض في كون كل منهما مخالفا للآخر ومغايرا له وهذه المخالفة انما جاءت للحقيقة المخصوصة
لكل منهما وكالاوصاف المشتركة في الحقائق المختلفة فيما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولكن لا بد
ان يكون بينهما ملازمة الا ترى ان التضايف حكم بالآخر ولا يجوز ان يكون ما به الامتياز لازما لما به الاشتراك والا لزم
اجتماع المتضادين في معين بالعكس والا لزم افتقار الامر الواحد الى ما به الاشتراك الملزوم [illegible] وكصحة المعلومية
فانها مشتركة بين المعدوم والموجود ولا جامع بينهما وكصحة العالمية المشتركة بين الواجب والممكن مع انها معللة بالحيثية الذاتية
والحادثة وهما اثنان وكالحاجة الى المحل وامتناع اجتماع المثلين في محل واحد وغيرهما من الاحكام فانها شاملة للاعراض
وكل منها معلل بخصوصيات هذه الماهيات وكالعلم المتعلق بمعلوم واحد على الوجه الواحد على
الطريقة الواحدة من الواجب والممكن فانه متماثل مع انه معلول لمؤثرين متخالفين وكالقبح في الظلم
والجهل والكذب فانه معلل في كل منها بخصوص تلك الماهية اورد هذه الاشكالات الفخر الرازي في
نهاية العقول قائلا ان اكثرها استخرجناه وهي مشكلة لم نتخلص عنها بأجوبة شافية (الثامن) منع
كون الوجود مشتركا بين الموجودات لان وجود كل شيء حقيقته المخصوصة على ما برهن عليه في
باب اثبات الصانع ولا اقل من مطالبة اثبات كونه مشتركا بين الباري تعالى وبين الممكنات لجواز
ان يكون الممكنات باسرها متشاركة في الوجود ومع ذلك يكون وجودها مخالفا لوجود الله تعالى ومع
تجويز ذلك لا يتم الدليل كما اعترف به الفخر الرازي وما اجاب به عنه صاحب المواقف من انه
لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية وذلك اي كون الشيء ذا هوية امر مشترك بين الموجودات
بالضرورة وان الاختلاف انما هو في خصوصيات الهويات فقد رده شارحه السيد الشريف بان
مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية و
الحقيقة فلا يمكن ان يكون علة لصحة الرؤية (التاسع) عدم ثبوت انحصار المشترك بين الجواهر
والاعراض في الحدوث والوجود فلم لا يكون امرا آخر لا نعرفه (العاشر) منع كون الحدوث شيئا عبارة عن
مجموع الوجود والعدم ولذا لو عدم الشيء بعد وجوده لم يسم حادثا بهذا الاعتبار [illegible] ان الوجود

حاصلا ان بل الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهي صفة خاصة للوجود لها واقع وان كان باعتبار ما
ولكن الصحة ايضا كذلك فيجوز تعليلها به (الحادي عشر) جواز ان يكون العدم السابق علة الصحة لما
ان عدم الضد عن المحل علة لصحة حصول ضده فيه (الثاني عشر) جواز ان يكون علة الصحة
الوجود بشرط تقدم العدم عليه كما ان الوجود بشرط كونه مسبوقا بالعدم علة للحاجة الى الفاعل (الثالث عشر)
جواز كون العلة الوجود مع شرط الامكان او الحدوث الشامل لكل منهما للجواهر والاعراض وعلة الشيء
لا يجب ان تكون بجميع اجزائها وشرائطها وجودية (الرابع عشر) انه لو تم الدليل لدل على انه
تعالى يصح لمسه ايضا لان صحة اللمس ايضا مشتركة بين الجواهر والاعراض لانا من حيث اللمس
نعرف الطول كما نعرفه بالبصر وندرك من حيث اللمس الفرق بين الحرارة والبرودة فصحة اللمس ثابتة فلها علة
مشتركة لا بد ان تكون هي الوجود فيلزمه تعلق اللمس بالباري تعالى والالتزام بذلك خروج عن ضرورة
الدين هذه جملة ما يرد على الدليل المذكور من الايرادات ولذا اعترف بوهنه مع كونه هو اقوى
الادلة في الباب الفخر الرازي حيث قال في الاربعين بعد ذكر الدليل وكثير من الايرادات عليه اعلم ان
الدليل العقلي المعول عليه في المسئلة هذا الذي اوردناه واوردنا هذه الاسئلة عليه واعترفنا بالعجز
عن الجواب عنها واذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي
وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك في المسئلة بظواهر القرآن والاحاديث
فان اراد الخصم تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا
على دلائلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تاويل الظواهر اه وقد سبقه الى ذلك السيد الشريف
في شرح المواقف حيث قال الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر
فليذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي انتهى ولا يخفى ان ذلك انما يتم لو لم يكن عند النفاة
للرؤية ظواهر الايات والاخبار معارضة لظواهر ما تمسك به الاشاعرة واما مع وجود ذلك وكونها
اقوى مع تأيدها بالحجج العقلية فلا محيص عن تاويل الظواهر المقتضية لثبوت الرؤية مع كونها غير تامة
الدلالة في حد انفسها كما سيجيء وهناك مسلك اخر في الاستدلال سلكه الفخر الرازي وقال انه يسقط عنه
كثير من تلك الاسئلة وهو ان بداهة العقل شاهدة بان المقابل للعدم امر واحد هو الوجود فلو لم يكن الوجود
امرا واحدا في الموجودات كلها لم يكن المقابل للعدم امرا واحدا واذا ثبت ان الوجود امر واحد فالله موجود ...

لزم ان يكون وجودها زائدا على حقائقها واذا ثبت ذلك فنقول ان الماهيات كلها يجب ان يصح خلوها عن
الوجود واذا صح خلوها عن الوجود ونحن نعلم بالضرورة استحالة رؤيتها عند خلوها عن الوجود فاذن لابد من
الوجود في هذه الصحة فلا يخلو اما ان يكون الوجود كافيا في هذه الصحة او لابد مع الوجود من امر اخر والثاني باطل
لان الامرين اذا اجتمعا على الاثر الواحد فاما ان يكون كل منهما مستقلا بالاقتضاء فحينئذ يستغني بكل
واحد منهما عن كل واحد منهما وذلك محال واما بان احدهما مستقلا بالاقتضاء دون الثاني فح
يكون ذلك حشوا ولا يمكن ان يكون الحشو هو الوجود لما بينا انا نعلم بالضرورة انه لابد في ثبوت هذه الصحة من
الوجود فاذن الحشو هو غير الوجود وهو المقصود واما ان لا يكون كل واحد منهما مستقلا بالاقتضاء عند الانفراد
وعند الانفراد لا يخلو اما ان يكون حال كل واحد منهما على ما كان عليه عند الانفراد او لا يبقى كذلك فان كان
الاول وجب ان لا يكونا مؤثرين في تلك الصحة حالة الاجتماع لما لم يؤثرا فيه حالة الانفراد وان كان الثاني
فهناك قد يزاد شيء او ينقص شيء فالمقتضي لتلك الزيادة او النقصان اما ان يكون كل واحد منهما او
احدهما او مجموعهما ويعود التقسيم المذكور فان كان ذلك لزيادة امر اخر لزم ان يكون حدوث تلك الزيادة والنقصان
لزيادة او نقصان اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان صحة رؤية ما رأيناه لا يمكن ان يكون المؤثر فيها
الا الوجود وحده فالوجود وحده علة لصحة الرؤية وثبت ان الوجود مشترك بين الباري تعالى وبين الممكنات
فيلزم صحة رؤيته اه

واقول هذا الاستدلال مضافا الى انه يرد عليه من الايرادات السابقة الايراد الاول والرابع والخامس
والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر مقدوح بوجوه اخر ايضا (منها) انه ما معنى قول القائل للعدم امر
واحد فان اراد به كونه مما يصدق عليه معنى واحد فيتحقق ذلك بان يكون للوجود افراد كثيرة متباينة
الحقيقة متحدة في معنى عرضي او سلبي وهو معنى الوجود وان اراد لزوم كونه معنى واحدا شخصيا
فهو ممنوع كيف وقد كان ابو الحسن الاشعري يقول بان وجودات الاشياء عين حقائقها (ومنها)
ما معنى قوله ان الماهيات الممكنة يجب ان يصح خلوها عن الوجود فان اراد انه تكون هناك ماهية
وهي خالية عن الوجود على نحو السلب في ليس التامة فهو ممنوع اذ ليس انتفاء الوجود الا عبارة عن
انتفاء نفس الماهية لا كونها خالية عن الوجود وان اراد هذا المعنى لم يترتب عليه مقدمات استدلاله
كما يأتي (ومنها) ان منشأ استحالة رؤيتها عند خلوها عن الوجود انما هو انتفاء نفس الماهية التي هي

الصحة للرؤية فلا يلزم علينا الوجود لصحتها (ومنها) ان قوله لا يمكن ان يكون المشترك هو الوجود مردود بان المصحح للرؤية هي نفس الماهية والوجود من لوازم تقررها (ومنها) ان قوله وان كان الثاني فهناك قد يزاد شيء او ينقص شيء الخ مردود (اولاً) بالنقض بسائر العلل المركبة بالنسبة الى معلولاتها والماهيات المركبة بالنسبة الى لوازمها كالاربعة الى الزوجية (وثانياً) باختيار ان الزيادة وهي الحيثية الاجتماعية من قبل مجموعهما والتسلسل جائز في الاعتباريات (وثالثاً) باختيار كون الاقتضاء من احدهما لكن بشرط الآخر (ورابعاً) بان تلك الزيادة من قبل الامر الخارجي اي بجعله سبحانه مجموعهما معروضاً لتلك الزيادة مثلاً ومسالك. ثالث تمسك الرازي ايضاً قال لو كانت رؤيته تعالى مستحيلة لكانت تلك الاستحالة اما معلومة اولا اما على الاول فاما ان تكون معلومة بالاضطرار وهو باطل والا لاشترك العقلاء في معرفتها او بالاستدلال وهو ايضاً باطل لبطلان الوجوه التي يتمسك بها الخصوم فتبين بطلان كونها معلومة واما الثاني فلان الامة على قسمين منهم من قطع بثبوت الصحة ومنهم من قطع بالاستحالة فالتوقف خلاف الاجماع اهـ

وفيه اولاً اختيار انها بديهية وقد يقع الخلاف فيها لبعض السفسطات وثانياً اختيار انها استدلالية مع اثبات تمامية الادلة القائمة عليها كما يأتي هذا هي كل ما استدل به مثبتي الرؤية وقد اعترف الرازي بالاخرة بعدم تمامية الكل حيث قال: ظهر لك من مجموع ما ذكرناه ان الادلة العقلية ليست قوية في هذه المسئلة واعلم ان التحقيق في هذه المسئلة ان الخلاف فيها يقرب من ان يكون لفظيا وسنبينه انشاء الله تعالى اهـ وهذا رجوع صريح واعتراف ظاهر وسيجيء ما يتعلق بذلك انشاء الله.

(الطريق الثاني) من استدلالهم النقل فقالوا لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى بقوله كما في القرآن رب ارني انظر اليك لانه ان كان عارفاً بالله وما يجوز عليه وما لا يجوز كان طلبه الرؤية عبثاً واجتراء لا يليق بالانبياء وان كان جاهلاً لم يصح ان يكون نبياً لجهله والجواب التحقيقي عنه انه لم يسألها لنفسه وانما سألها لقومه لقوله تعالى: واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون. وقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا الاية وقوله تعالى: فقد سألوا

موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة وقد سئلت [illegible] ... يعني بهذه الاية على ان الرؤية لا تجوز على الله تعالى

لانها انكار امر كان دعاهم الى نبيهم وتجويزهم الرؤية عليه تعالى ويدل ايضا على ان قول موسى رب ارني انظر اليك

كان سؤالا لقومه لانه لا خلاف بين اهل التوراة ان موسى لم يسئل الرؤية الا دفعة واحدة وهي التي سألها لقومه

[illegible] ولا ينبغي ان يشك في ذلك [illegible] معنى [illegible] الرؤية لنفسه بعينه ما اخذتهم الصاعقة بسبب

قولهم ارنا الله جهرة ولذا لا معنى لقولهم ارنا الله جهرة بعد قول موسى رب ارني انظر اليك وقوله تعالى لن تراني

ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ومشاهدتهم اندكاك الجبل وخرور موسى وتوبته بعد الافاقة كما لا يخفى

وما ذكر من كون سؤال موسى انما هو لقومه هو الذي دل عليه اقوال ائمة العصمة منها قول الرضا في خبر [illegible]

[illegible] باسناده عن علي بن الجهم [illegible] فقال [illegible] يا قوم ان الله لا يرى

بالابصار ولا كيفية له انما يعرف باياته ويعلم باعلامه فقالوا لن نؤمن لك حتى نسأله فقال موسى يا رب انك قد سمعت

مقالة بني اسرائيل وانت اعلم بصلاحهم فاوحى الله تعالى اليه يا موسى سلني ما سألوك فلن اؤاخذك بجهلهم فعند

ذلك قال موسى رب ارني انظر اليك الحديث [illegible] بخلاف [illegible] ولا بانا [illegible] باستعمال [illegible]

في [illegible] مقام [illegible]

[illegible] والمقام [illegible]

[illegible] على ما هو المتعارف من تأثر الحدقة وانطباع الشعاع [illegible] مع ان الاشاعرة

لا يقولون [illegible] بالرؤية [illegible] التجسيم [illegible] الظاهر [illegible]

[illegible] وكانت الرؤية مستحيلة لمنعهم موسى عن ذلك [illegible] عليهم [illegible] وقوع المنع كما دلت

عليه الرواية المنقولة ولا نحتاج الى اثباته لكوننا في مقام منع [illegible] فعلى المستدل ان يثبت [illegible] مع انه

[illegible] وقوع المنع والامتناع من موسى قوله تعالى حكاية عن القوم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله

جهرة [illegible] مع ان عدم المنع ربما يكون [illegible]

المانع او الياس من امتناعهم [illegible] النهي عن المنكر [illegible] على نفسه [illegible]

[illegible] الرؤية الى نفسه [illegible] ولا يقولوا لو سألها

لنفسه [illegible] عند الله [illegible] قال رب ارني انظر اليك [illegible]

[illegible] النظر [illegible] معرفة [illegible]

هذه الطريقة ولن يحتمل فوات تلك الآية المنتظرة ولكن انظر الى الجبل فانى اظهر له يتبين تلك الآيات فان ثبت لتجليها
واستقر مكانه ولم يتضعضع فسوف تثبت لها وتطيقها واورد عليه الفخر الرازي وجوها كثيرة اولها انه لو كان المراد
ذلك لزم الخلف في قوله لن تراني اذ اراه اعظم الآيات وهو جعل الجبل دكا وفيه انه لم يكن معنى لن تراني انك لن
اراءة الآية بل معناه كما ذكره في الجواب لن تطيق معرفتي بهذه الطريقة فلا خلف (الثاني) ان موسى قد راى من الآيات
ما فيه كفاية فطلبه الآية من ابعد الاشياء لانه لا يليق الا بالكفر وفيه منع كون تلك الآيات بمثابة يضطر بها الخلق
الى المعرفة (الثالث) ان الله قال فان استقر مكانه فسوف تراني فعلق التجلي بالمذكور ويلزم ان معناه فسوف ترى آية و
هو باطل لان الآية انما ترى عند تدكدك الجبل لا عند استقراره وفيه ان المعلق على استقرار الجبل حينئذ في
الآية الباهرة استقرار موسى وثباته على تلك الآية من المعرفة الضرورية لا رؤية الآية كما عرفت (الرابع) ان موسى كان
يناجي ربه فكيف يقول لمن يناجيه عرفني نفسك وفيه ان المعرفة من مقولة التشكيك فكان المسئول منه غاية
… الحاصل منه لا المترتب عليه المناجاة (الخامس) انه خلاف الظاهر وفيه انه لابد من التزامه مع الدليل
لابد منه حتى على قول الاشاعرة بعد ان لم يكن الرؤية سبحانه على معناه المتعارف عندهم ايضا … مع الكلام
باستعماله … للتأكيد … السمع … بتلك الاستعمالة … حكاية ابراهيم لربه … ارني كيف
تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وفي دفع الفخر الرازي بمنع التشكيكات في العلوم وان قول ابراهيم ولكن ليطمئن
قلبي لابد فيه من التأويل لان طلب الطمأنينة يقتضي تفاوتها وبانتفائها ينتفي العلم وفيه انه مردود بتصريح بعضهم … والعلامة
التفتازاني في شرح المقاصد فانه صرح بان الايمان يزيد وينقص وقال انه ظاهر الكتاب والسنة والمحكي
عن الشافعي وكثير من العلماء وهكذا … المواقف فانه قال الحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان
واستدل الاشاعرة ايضا بانه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق
على الممكن ممكن والجواب ان استقرار الجبل بالنظر الى ذاته وان كان ممكنا لكنه عند طروء تلك الآية كان
ممتنعا اذ كان اندكاكه واجبا ولذا وقع فان الشيء ما لم يجب لم يوجد وان كان ذلك الوجوب بالنظر الى
ارادته سبحانه المقتضية لذلك فيصير الاستقرار ممتنعا بالغير الا ان الرؤية ايضا كذلك انما تمتنع
لاستلزامها كونه تعالى جسما او جسمانيا … ولا غرابة في تعليق ممتنع بالغير … ممتنع
بالغير الاخر … تعليق الممتنع بالذات على الممتنع بالغير … العقل … مسألة …
مستلزم لعدم … الرؤية …

بعض الآيات المتشابهة التي لم يدر معناها المشكوك في بيان الراسخين في العلم الذين يعلمون
تأويلها مع انها معارضة بما هو اقوى منها من العقليات والسمعيات كما ستعرف فمما تمسكوا به قوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وتقريب الاستدلال به على ما ذكره الرازي ان النظر ورد في
اللغة لمعاني عديدة الا ان اجماع الامة على احد امور ثلاثة الرؤية والانتظار وتقليب الحدقة
نحو المرئي التماسا لرؤيته لعدم قول رابع في البين والوجهان الاخران باطلان اما الانتظار فلعدم
وروده المقرون بالى لغة بمعناه مع انه انما يكون للشيء المتجدد وهو في حقه سبحانه محال والآية
خرجت مخرج الترغيب والانتظار يتضمن الغم وذلك لا يصلح لان يرغب فيه واما تقليب الحدقة
فلانه يتضمن كون المنظور اليه في الجهة والله سبحانه ليس في الجهة فتعين ان يكون المراد الرؤية
والجواب منع كون النظر في اللغة بمعنى الرؤية وانما هو بمعنى طلب الرؤية وتقليب الحدقة التماسا
للرؤية المتحقق مع الرؤية وبدونها ويدل عليه قوله تعالى: وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
ويقال في التعارف نظرت الى الهلال فلم اره ونرى كون الجماعة ناظرة الى الهلال ولا نرى رؤيتهم
له والمرائي غيره ليس بمرئي ويقال ما زلت انظر اليه حتى رأيته ويقول الغير انظر الى زيد
حتى ترى وجهه والله تعالى يوصف بانه يرى ولا يقال انه ينظر وايضا انهم يقسمون النظر الى اقسام
كثيرة فيقال نظر فلان الي نظر راض او نظر غضبان او نظر متعرف قال النابغة الذبياني:

نظرت اليه بحاجة لم يقضها ... نظر المريض الى وجوه العوّد

ومعلوم ان رؤية هؤلاء واحدة يستحيل التفاوت فيها بل المراد من ذلك وصف عين
الناظر بما يكون عليه عين الغضبان من الانحراف والازورار ولا يعارض ذلك قولهم فلان
يرى بعين الرضا وعين الغضب وعين الذل لانهم قسموا الرؤية وانما اضافوها تارة الى
عين الراضي وتارة الى عين الغضبان وهم يصفون النظر بما لا يمكن ان يوصف به الرؤية
فلا بد من التباين فمنها انه يوصف بكونه شزرا قال الشاعر:

ولا جير في البغضاء والنظر الشزر

ومعلوم ان الشزر كيفية في وضع العين ونصبها وتحريكها ومنها انهم يصفونه بالشدة والصلابة انشد ابن قتيبة

يتقارضون اذا التقوا في موطن ... نظرا يزيل مواقع الاقدام

فعلمنا انّ النظر هو التقليب لا الرّؤية و انشد بعضهم :

وقفت كانّى من وراء زجاجة　　الى الدّار من فرط الصّبابة انظر
فعيناى طوراً يغرقان من البكا　　فاغشى وطوراً يحسران فابصر

جعل نفسه ناظراً فى حالتى كونه مبصراً وغير مبصر و انشد ابو على الفارسى .

فيا ليت هل يجزى بكاى بمثله　　مراراً و انفاسى عليك الزّوافر
وانّى متى اشرف من الجانب الّذى　　به انت من بين الجوانب ناظر

طلب منها الجزاء على نظره ولا يصح ذلك بالنسبة الى الرّؤية لكونها منفعة ولذّة له و استدلّوا على مجيئ النظر بمعنى الرّؤية بقول الشاعر :

نظرت الى من حسّن الله وجهه　　فيا نظرة كادت على وامق تقضى

وهو مدفوع باحتمال ارادة تقليب الحدقة وقضاؤه لادائه الى الرّؤية القاضية على المحب و امّا قول الشاعر :

ودّع امامة والتوديع تعذير　　وما وداعك من قفّت به العير
وما رأيتك الّا نظرة عرضت　　يوم النّمارة والمأمور مأمور

فهو انّما يدلّ على ذلك لو كان الاستثناء متّصلاً لكن يحتمل ان يكون منقطعاً مع انّ غاية ما هناك استعمال النظرة فى البيت المذكور بمعنى الرّؤية لكنّه اعمّ من الحقيقة والمجاز بقرينة الاستثناء وهو خير من الاشتراك .

و اما دعوى عدم مجيئ النظر المقرون بالى لغة بمعنى الانتظار فمردود بما عن الخليل انه قال: نظرت الى فلان بمعنى انتظرته وعن ابن عباس: ان العرب يقولون انّما انظر الى الله ثم الى فلان قال الكميت :

وشعث ينظرون الى بلال　　كما نظر الظماء حيا الغمامة

وقال جميل: انّى اليك لما وعدت لناظر　　نظر الفقير الى الغنىّ الموسر

وقال الآخر: كلّ الاحبة ينظرون سجاله　　نظر الحجيج الى طلوع هلال

وقال حسان: وجوه ناظرات يوم بدر　　الى الرّحمن تنتظر الفلاحا

وقال الآخر: وُجوهٌ يومَ بذي قارٍ رأيتُ وجوهَهم ... الى الموت من وقع السيوف نواظرا

ورده الفخر الرازي بان النظر لو كان بمعنى الانتظار لكان يصح اقتران احدهما بما يصح اقتران الاخر به لكنه يصح ان يقال نظرت اليه ولا يصح ان يقال انتظرت اليه ويقال انتظرته ولا يقال نظرته والجواب ان صحة الاقتران من عوارض الالفاظ لا المعاني كالصلوة بمعنى الدعاء ومع ذلك يقال صلى عليه لا دعا عليه وصرح الشيخ الرضي بمرادفة العلم والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة وايضا جاء بصرني ولم يجئ نظرني ورآني وهكذا على قولكم جاء نظر اليه ولم يجئ بصر اليه ورأى اليه ويقال رأيته ولا يقال نظرته على ما ادعاه انفا وقد تأول الرازي كل الابيات التي ذكرت للشهادة على كون النظر المقرون بالى بمعنى الانتظار بتعسفات لا مكان لها من الحقيقة مع انه يمكن ان تكون كلمة (الى) في الاية الشريفة واحد الآلاء اسما للنعم كما في صحاح الجوهري والقاموس وجمهرة ابن دريد والمقصور والممدود لابن السكيت فلا يبقى موقع للنزاع في ان النظر يحتمل الرؤية او لا يحتملها قال اعشى بكر بن وائل:

ابيض لا يرهب الهزال ولا ... يقطع رحما ولا يخون الى

اراد لا يخون نعمة فيكون معنى (الى ربها) نعمة ربها فاسقط التنوين بالاضافة وبذلك يندفع ما اورده الرازي بقوله ان الذي يجعل واحد الآلاء هو الى مع التنوين وذلك لا ينطبق على الذي زعمتم ان يجئ الى بغير التنوين واحد الآلاء ولم يذكره الازهري الخ ولا يخفى ذلك ما ذكره ابو هشام وغيره في باب الحروف الجارة ان منها ما يجئ اسما ومنها ما لا يجئ اسما ووجه صيغة الى فيما لا يجئ اسما وذلك لا يترجح ما يجئ الى بغير تنوين ولذا لم يجئ بمعنى الاسم اصلا والذي هو هنا بمعنى الاسم هو (الى) المنون سقط تنوينه بالاضافة.

اما الاستدلال بعدم كون النظر في الاية بمعنى الانتظار بان الانتظار انما يكون للشيء المشتهي وذلك في حق الله تعالى محال فالجواب عنه انه يلزم ذلك لو كان متعلق الانتظار هو الله تعالى وليس كذلك بل هو الآلاء والنعماء فان كان (الى) بمعنى النعمة فهو

والّا التزمنا التقدير وهو شائع فى القرآن كقوله تعالى (جاء ربّك) اى امر ربّك وقوله (وانا ادعوكم الى العزيز الغفّار) اى توحيده وقوله (انّ الذين يؤذون الله) اى اولياء الله وكثير من الصحابة والتابعين فسّروا الآية بذلك فممّا جاء من ذلك فى نهاية العقول:

عن علىّ: ينظرون فى الآخرة كما ينظرون اليه فى الدنيا ينتظرون ما يأتيهم من نعمة واحسان. وعن سعيد بن جبير ان نافعا الازرق سأل ابن عباس فقال اهل الجنة ينتظرون رحمته وكرامته لا يدركه الابصار وعنه ايضا وعن مجاهد (وجوه يومئذ ناضرة الى ربّها ناظرة) حسنة مستبشرة تنتظر الثواب من ربّها. وقد ورد من طريق الاماميّة احاديث كثيرة من هذا الباب منها ما فى العيون باسناده الى الرّضا فى تفسير هذه الآية: يعنى مشرقة تنتظر ثواب ربّها. وفى الاحتجاج حديث طويل عن علىّ وقد سأله رجل عمّا اشتبه عليه من الآيات وفيه قال عليه السّلام الناظرة فى بعض اللّغة هى المنتظرة الم تسمع الى قوله تعالى (فناظرة بم يرجع المرسلون) اى منتظرة بم يرجع المرسلون.

واما كون الانتظار متضمّنا للغم فهو اذا لم يكن واثقا بوصوله اليه او كان مستبطأ له واما اذا كان مطمئنا بوصوله اليه عنده اوانه فلا يكون فى الغم بل يجمع بين اللذتين لذة التوقّع ولذة الوصول.

وما اورد على كون المراد تقليب الحدقة من استلزامه لكونه تعالى فى الجهة مدفوع بان ذلك اذا لم يكن هناك تقدير وقد عرفت التزام التقدير فيه وهو مروى عن علىّ عليه السلام وابن عباس ومجاهد وسعيد بن سلمة ومن طريقنا فى تفسير على بن ابراهيم: ينظرون الى وجه الله اى رحمته ونعمته وفى كتاب التوحيد عن علىّ عليه السلام: انما يعنى بالنظر اليه النظر الى ثوابه تبارك وتعالى.

وممّا تمسّك به الاشاعرة قوله سبحانه: كلا انّهم عن ربّهم يومئذ لمحجوبون. وصف بذلك الكفار فلا يشتمل ذلك الحكم المؤمنين (والجواب) انّه لم ينقل احد من الصحابة فى معنى الحجاب عدم الرّؤية قال مولانا الطبرسى فى مجمع البيان يعنى ان هؤلاء الذين وصفهم بالكفر والفجور محجوبون يوم القيامة عن رحمة ربهم واحسانه وكرامته عن الحسن وقتادة

وقيل ممنوعون عن رحمته مدفوعون عن ثوابه غير مقبولين ولا مرضيين عن ابى مسلم وقيل محرومون عن ثوابه وكرامته عن على عليه السلام آه وقد ورد من طرقنا فى عيون الاخبار عن الرضا ع فى تفسير الآية قال: ان الله تعالى لا يوصف بمكان يحل فيه فيحجب فيه عنه عباده لكنه يعنى انهم عن ثواب ربهم محجوبون. ونحو ذلك فى كتاب التوحيد عن على عليه السلام.

ومما تمسكوا به ما رووه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال ستترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مع كونه غير وارد من طرقنا ضعيف فى حد نفسه لكون راويه وهو قيس بن حازم قد اختل فى آخر عمره مع احتماله للتأول بكمال المعرفة على حد قول على عليه السلام لمن سأله هل رأيت ربك؟ لا اعبد ربا لم اره ثم قال: لا تدركه العيون بمشاهدة العيان لكن تدركه القلوب بحقائق الايمان.

واستدل الرازى على وقوع الرؤية بالاجماع المركب بين من قال يصح ويرى ولا يصح ولا يرى وانبتنا انه يصح فلو قيل انه لا يرى لزم خرق الاجماع وضعفه صاحب المواقف وشارحه وقال: المعتمد فى اثبات الوقوع بل وفى صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين آه.

واذا تلخص بعد التنبيه والتى ان المتمسك هذا الاجماع فنناشدك بالحق والحقيقة قل لى انه مع الدليل العقلى الذى لا معارض له اصلا من جهة العقل باعتراف الخصوم ومع ظاهر الآيات والاخبار التى يأتى ذكرها ومع اجماع اهل البيت على نفى الرؤية وامتناعها هل يكون ذلك الاجماع المدعى بين اهل نحلة واحدة حجة بينهم وبين ربهم وها نحن نذكر شطرا من الادلة على مذهب الامامية فى هذا الباب من نفى رؤيته سبحانه بالانظار.

الادلة على نفى الرؤية

(الاول) قضاء الضرورة بان ما ليس بجسم ولا حال فى جسم ولا فى جهة ولا مكان

ولا مقابلا ولا فی حکم المقابل فلا یمکن رویته.

(الثانی) قوله تعالی: لا تدرکه الابصار وهو یدرك الابصار ولیس الادراك بالابصار الا عبارة عن الرؤیة والجمع المحلی باللام مفید للاستغراق وتقیید النفی ببعض الاوقات ترجیح بلا مرجح واعتبار الاحاطة فی معنی الادراك خلاف المتفاهم عند العرف والوصول الی الشیء بالبصر هو الرؤیة سواء کانت علی وجه الاحاطة او لا ولذا استدل جملة من الصحابة بهذه الآیة علی نفی الرؤیة فقد جاء من طرقهم انه لما بلغ عائشة ان کعبا قال ان محمدا رأی ربه انکرت وقالت وقف شعری مما قلت فی حدیثك قال الله تعالی لا تدرکه الابصار الآیة وعن ابن عباس مثله وقد ورد من طرقنا فی کتاب التوحید عن ابی الحسن الرضا حین جاءه ابو قرة المحدث فقال انا روینا ان الله عز وجل قسم الرؤیة والکلام بین اثنین فقسم لموسی الکلام ولمحمد الرؤیة. قال الامام فمن المبلغ عن الله عز وجل الی الثقلین لا تدرکه الابصار وهو یدرك الابصار الحدیث ونحوه عن ابی جعفر الباقر علیه السلام والتمحل بان تدرکه الابصار موجبة کلیة وقد دخل علیه النفی فرفعها فتفید سالبة جزئیة ضعیف جدا لما ذکرناه من ان الجمع المحلی یفید العموم سواء فی القضیة الموجبة والسالبة کما اعترف به شارح المقاصد حیث قال: کون الجمع المعرف باللام فی النفی لعموم السلب هو الشائع فی الاستعمال حتی لا یوجد مع کثرته فی التنزیل الا بهذا المعنی وهو اللائق بهذا المقام علی ما لا یخفی آه ولما تمدح الله سبحانه بانه لا یری علم ان ادراکه بالرؤیة نقص فیجب تنزیهه سبحانه عنه والقول بان المدح انما یتحقق فی عدم الرؤیة مع امکانها بدانه باطل لکون ذلك علی حد قوله سبحانه یطعم ولا یطعم وقوله لم یلد ولم یولد ونحو ذلك وکل ذلك ممتنع لا صحیح غیر واقع.

(الثالث) قوله تعالی مخاطبا لموسی: لن ترانی فانه یفید بنفسه التأبید کما صرح به الزمخشری فی انموذجه او تأکید النفی فی المستقبل فبضمیمة عدم القرینة مع الاطلاق یفید التأبید.

اما الاخبار عن اهل بیت العصمة فی نفی الرؤیة فکثیرة تقدم بعضها والیك شطر

اخرسنا ففي الامالي عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر ع قال لم تره العيون بمشاهدة العيان
ورأته القلوب بحقائق الايمان لا يعرف بالقياس ولا يدرك بالحواس ولا يشبه بالناس
موصوف بالآيات معروف بالعلامات. وعن ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع حين سئل
هل يرى في المعاد قال: سبحان الله وتعالى عن ذلك علواً كبيرا ان الابصار لا تدرك الا ما له لون
وكيفية والله خالق الالوان والكيفية ـــ وعنه عليه السلام لما قيل له ان رجلا رأى ربه
عز وجل في منامه فما يكون ذلك قال: ذاك رجل لا دين له ان الله تبارك وتعالى لا يرى في
اليقظة ولا في المنام ولا في الدنيا ولا في الآخرة وفي كتاب التوحيد عن ابي بصير عن الصادق ع
قال قلت اخبرني عن الله تعالى هل يراه المؤمنون يوم القيامة قال نعم وقد رأوه قبل يوم
القيامة فقلت متى قال حين قال لهم الست بربكم قالوا بلى (ثم سكت ساعة ثم قال) وان المؤمنين
ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة الست تراه في وقتك هذا (ثم قال) ليست الروية بالقلب
كالروية بالعين تعالى الله عما يصفه المشبهون والملحدون. وفي البحار عن جعفر بن محمد
الصادق ع قال له معوية بن وهب يا ابن رسول الله ما تقول في الخبر الذي روي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم رأى ربه على اي صورة رآه وعن الحديث الذي رووه ان المؤمنين
يرون ربهم في الجنة على اي صورة يرونه فتبسم عليه السلام ثم قال يا معوية ما اقبح بالرجل
يأتي عليه سبعون سنة او ثمانون سنة يعيش في ملك الله ويأكل من نعمه ثم لا يعرف
الله حق معرفته ثم قال يا معوية ان محمدا ص لم ير الرب تبارك وتعالى بمشاهدة العيان
وان الروية على وجهين روية القلب وروية البصر فمن عنى بروية القلب فهو مصيب ومن
عنى بروية البصر فقد كفر بالله وبآياته يقول رسول الله ص من شبه الله بخلقه فقد كفر
الى غير ذلك من احاديث اخر كثيرة.

خاتمة
في مباحث الاسماء الحسنى

(البحث الاول) في ان الاسم غير المسمى وهو مذهب الامامية

والمعتزلة لانّ الاسم لفظ وهو غير الموجودات الخارجيّة بالبداهة و
ايضا فانّه عرض متصف بالتركيب وبانّه تجيء او عربي وكونه ثلاثيا
او رباعيا ونحو ذلك والمسمّى ليس كذلك ولذا وردت اخبار كثيرة في الردّ على
القول بالعينية منها قول الصادق ع في حديث هشام: الاسم غير المسمّى فمن عبد الاسم دون
المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئا ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين ومن عبد المعنى
دون الاسم فذاك التوحيد افهمت يا هشام قال فقلت زدني فقال ان لله تبارك وتعالى
تسعة وتسعين اسما فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كل اسم منها الها ولكن الله معنى يدل عليه
بهذه الاسماء وكلّها غيره الى غير ذلك من الاخبار في هذا المعنى وهي كثيرة وقد اشتهر نسبة
القول بالاتحاد بين الاسم والمسمّى الى الاشاعرة واستدلّوا عليه بقوله تعالى (فسبّح باسم
ربّك) والتسبيح انّما يكون للذّات دون اللفظ وقوله تعالى (ما تعبدون من دونه الّا اسماء
سمّيتموها) اذ عبادتهم انّما كانت للاصنام الّتي هي المسمّيات وانّه لو كانت الاسماء غير الذات
لكانت حادثة فلم يكن البارى تعالى الها وعالما وقادرا في الازل ونحو ذلك وكلّ ذلك
مدفوع اما الاوّل فلان معنى تسبيح الاسم تقديسه عن ان يسمّى به الغير او عن ذكره على
غير وجه التعظيم او كناية عن تسبيح الذات والثاني لانّ معنى عبادة الاسماء انّهم يعبدون
الاصنام الّتي ليس فيها من الالوهية الا اسم هم وضعوه والثالث لانّ الثابت في الازل معنى
الالوهية والعلم والقدرة ولا يلزم من حدوث الالفاظ حدوث المعاني وقد تأوّل متأخروا
الاشاعرة كلام متقدميهم بان المراد من الاسم ليس هو اللفظ بل مدلول الاسم المطابقي
فانّ مدلول الخالق شيئ له الخلق لانفس الخلق ومدلول العالم شيئ له العلم لانفس العلم
وهذا ايضا ليس صحيحا لانّ مدلول هذه الاسماء مفهوم كلّي لا يتحد مع الجزئي الخارجي الحقيقي
مع ان الادلّة الّتي استدلّوا بها لا تساعد على هذا التأويل .

(البحث الثاني) وقع الخلاف في توقيفيّة اسماء الله سبحانه بمعنى عدم جواز اطلاق
اسم على الواجب تعالى الّا اذا ورد اذن الشارع به فظاهر كلام بعض علمائنا كالعلامة وغيره
الجزم بذلك وذهب المعتزلة الى جواز الاطلاق اذا كان الله تعالى موصوفا بمعناه ولم يكن

اطلاقه موهما لما يستحيل في حقه تعالى وجهتم في ذلك تسميته باسم حد اى ونحو ذلك من غير
نكير وقد عثرت على كلام للكفعمي رحمه الله في هذا الباب يشتمل على اقوال الاصحاب [illegible]
في المقام (قال) ان الاسماء التي ورد بها السمع ولا شيء منها يوهم نقصا يجوز اطلاقه على الله
تعالى اجماعا وما عدا ذلك فاقسام ثلاثة (الاول) ما لم يرد به السمع ويوهم نقصا فيمتنع اطلاقه
على الله تعالى اجماعا كالعارف والعاقل والفطن والذكي لان المعرفة قد يشعر بسبق
فكرة والعقل هو المنع عما لا يليق والفطنة والذكاء يشعران بسرعة الادراك لما غاب
عن المدرك وكذا المتواضع لانه يوهم الذلة والعلامة لانه يوهم التأنيث والداري لانه
يوهم تقدم الشك وما جاء في الدعاء من قول الكاظم عليه السلام في دعاء يوم السبت يا من
لا يعلم ولا يدري كيف هو الا هو من جواز هذا فيكون مرادفا للعلم (الثاني) ما ورد به السمع
ولكن اطلاقه في غير مورده يوهم النقص فلا يجوز كان تقول يا ماكر ويا مستهزئ قال الشهيد
في قواعده ومنع بعضهم ان يقول اللهم امكر بفلان وقد ورد في دعوات المصباح اللهم
استهزئ به (الثالث) ما خلا عن الايهام الا انه لم يرد به السمع كالسخي قال الشهيد رحمه الله
تعالى والاولى التوقف عما لا يثبت التسمية به وان جاز ان يطلق معناه عليه اذا عرفت ذلك
فنقول قال الشيخ نصير الدين ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله في فصوله كل اسم
يليق بجلاله ويناسب كماله مما لم يرد به اذن يجوز اطلاقه عليه تعالى الا انه ليس من
الادب لجواز ان لا يناسبه تعالى من وجه آخر قلت فعنده يجوز ان يطلق عليه الجوهر
لان الجوهر قائم بذاته غير مفتقر الى الغير والله تعالى كذلك وقال الشيخ علي بن يوسف
بن عبد الجليل في كتابه منتهى السئول لا يجوز ان يطلق على الواجب صفة لم يرد في
الشرع المطهر اطلاقها عليه وان صح اتصافه بها معنى كالجوهر مثلا بمعنى القائم بذاته
لجواز ان يكون في ذلك مفسدة خفية لا نعلمها فانه لا يكفي في اطلاق الصفة على الموصوف
ثبوت معناها فان لفظي عز وجل لا يجوز اطلاقهما على النبي صلى الله عليه وآله وان كان
عزيزا جليلا لانهما يختصان بالله تعالى ولولا عناية الله ورأفته بعباده في الهام انبيائه
اسمائه سبحانه لما جسر احد من الخلق ولا يجسر في اطلاق شيء من هذه الاسماء والصفات عليه

قلت وهذا القول اولى من قول صاحب الفصول المتقدم آنفا لانّه اذا جاز عدم المناسبة ولا ضرورة داعية الى التسمية وجب الامتناع ما لم يرد به نص شرعي وهذا معنى قول العلماء ان اسماء الله تعالى توقيفية اى موقوفة على النصّ والاذن الشرعي انتهى كلامه وما ذكره هو المختار والاحوط لكن يشكل بقولهم (خدا) و (كردگار) ونحو ذلك مع عدم النكير من احد والله اعلم بالصواب.

(البحث الثالث) لا يتوهمنّ من اشتراك بعض الاسمآء الالهية بينه وبين العباد التشبيه الممتنع كما يدل عليه قوله تعالى ليس كمثله شيئ لان وجهة الاطلاق لتلك الاسمآء على الله سبحانه والخلق مختلفة وقد استوفى القول في توضيح ذلك الامام ابو الحسن الرّضا ؑ حيث يقول: انّما يسمّى الله بالعالم لغير علم حادث علم به الاشيآء واستعان به على حفظ ما يستقبل من امره والرّويّة فيما يخلق من خلقه ويفسد ما مضى ممّا افنى من خلقه ممّا لو لم يحضره ذلك العلم بعينه كان جاهلا ضعيفا كما انا رأينا علمآء الخلق انما سمّوا بالعالم بعلم حادث اذ كانوا قبله جهلاء وربّما فارقهم العلم بالاشياء فصاروا الى الجهل وانّما سمّى الله عالما لانّه لا يجهل شيئا فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العلم واختلف المعنى على ما رأيت وسمّى ربنا سميعا لا بجزء فيه يسمع به الصوت لا يبصر به كما ان جزءنا الّذى نسمع به لا نقوى على النظر به ولكن الله عزّ وجلّ اخبر انّه لا يخفى عليه الاصوات ليس على حدّ ما سمّينا نحن فقد جمعنا الاسم بالسّميع واختلف المعنى وهكذا البصير لا بجزء به ابصر كما انّا نبصر بجزء منّا لا ننتفع به في غيره ولكن الله بصير لا يجهل شخصا منظورا اليه فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى وهو قائم ليس على معنى انتصاب وقيام على ساق كما قامت الاشياء ولكن اخبر انّه قائم يخبر انّه حافظ كقول الرّجل القائم بامرنا فلان وهو عزّ وجلّ القائم على كلّ نفس بما كسبت والقائم ايضا في كلام الناس الباقي والقائم ايضا يخبر عن الكفاية كقولك للرّجل قم بامر فلان اى اكفه والقائم منا قائم على ساق فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا المعنى واما (اللّطيف) فليس على قلة وصغر ولكن ذلك على النفاذ في الاشياء والامتناع من ان يدرك كقولك لطف عنى هذا الامر ولطف فلان في مذهبه وقوله يخبرك انه

غمض فيه العقل و فات الطلب و عاد متعمقاً متلطفاً لا يدركه الوهم فهكذا لطف الله تبارك
و تعالى عن ان يدرك بحدّ او يحدّ بوصف و اللطافة منّا الصغر و القلة فقد جمعنا الاسم و اختلف
المعنى و امّا (الخبير) فالذى لا يعزب عنه شيء و لا يفوته شيء ليس للتجربة و لا للاعتبار بالاشياء
فتفيده التجربة و الاعتبار علماً و لولاهما ما علم لان من كان كذلك كان جاهلاً و الله لم يزل
خبيراً بما يخلق و الخبير من الناس المستخبر عن الجهل المتعلم فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى
و امّا (الظاهر) فليس من اجل انّه علا الاشياء بركوب فوقها و قعود عليها و تسنّم لذراها
و لكن ذلك لقهره و لغلبته الاشياء و قدرته عليها كقول الرجل ظهرت على اعدائى و
اظهرنى الله على خصمى يخبر عن الفلج و الغلبة فهكذا ظهور الله على الاعداء و وجه آخر انّه
الظاهر لمن اراده و لا يخفى عليه شيء و انّه مدبر لكلّ ما يرى فاىّ ظاهر اظهر و اوضح من الله
تبارك و تعالى و انّك لا تعدم صنعته حيث ما توجّهت و فيك من آثاره ما يغنيك و الظاهر
منّا البارز بنفسه و المعلوم بحدّه فقد جمعنا الاسم و لم يجمعنا المعنى و اما (الباطن) فليس
على معنى الاستبطان للاشياء بان يغور فيها و لكن ذلك منه على استبطانه للاشياء علماً
و حفظاً و تدبيراً كقول القائل ابطنته يعنى خبرته و علمت مكتوم سرّه و الباطن منّا بمعنى
الغائر فى الشيء المستتر به فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى و امّا (القاهر) فانّه ليس على
معنى علاج و نصب و احتيال و مداراة و مكر كما يقهر العباد بعضهم بعضاً فالمقهور منهم
يعود قاهراً و القاهر يعود مقهوراً و لكن ذلك من الله تبارك و تعالى على انّ جميع ما خلق
ملتبس به الذّل لفاعله و قلة الامتناع لما اراد به لم يخرج منه طرفة عين غير انّه يقول
له كن فيكون و القاهر منّا على ما ذكرته و وصفت فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى و هكذا
جميع الاسماء و ان كنّا لم نسمّها كلّها فقد نكتفى بالاعتبار بما القيناه اليك و الله عوننا و
عونك فى ارشادنا و توفيقنا .

(البحث الرابع) اعلم ان اسماً من اسماء الله تعالى يسمّى بالاسم الاعظم كما نطقت
به اخبار كثيرة من الفريقين لكن كثر الخلاف فى تعيينه فقال بعضهم انه (الله) لاشتهاره
و علوه محلّاً فى الذكر و الدعاء و امام سائر الاسماء و اختصاصه بالذكر فى كلمة الاخلاص

امتيازه بخواص اخر منها انّه علم الذات المقدسة فلا يطلق على غيره قال: (هل تعلم له سميّا) وانّه يدلّ على الذات المستجمعة للكمالات وغيره لا يدلّ الّا على احاد الصفات وانّه اسم غير صفة بخلاف غيره الى غير ذلك من الوجوه (القول الثاني) انّه في المصحف قطعا ولكن لا يعلم بعينه (الثالث) انّه في جملة الاسماء الحسنى وهي تسعة وتسعون من غير تعيين (الرابع) انّه الله الرحمن (الخامس) انه يا حيّ يا قيوم (السادس) انّه ياذا الجلال والاكرام (السابع) انّه يا الهنا واله كل شيء الها واحدا لا اله الّا انت وهذه الاربعة الاقوال ذكرها الطبرسي في مجمع البيان وهناك اقوال اخر كثيرة انهاها الكفعمي الى ستين قولا تركنا ذكرها خوفا للتطويل.

(البحث الخامس) في تعداد الاسماء الحسنى والاخبار في ذلك مختلفة ومنها ما يعدّ متشابها ومن غوامض الاسرار التي لا يعلم تأويلها واما الذي جاء فيه تعداد الاسماء بالتفصيل فهو ما رواه الصدوق باسناده عن علي بن ابيطالب عليه السلام قال قال رسول الله ص انّ لله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسما مائة الّا واحدة من احصاها دخل الجنة وهي الله. الواحد. الاحد. الصمد. الاول. الاخر. السميع. البصير. القادر. القاهر. العلي. الاعلى. الباقي. البديع. البارئ. الاكرم. الظاهر. الباطن. الحيّ. الحكيم. العليم. الحليم. الحفيظ. الحق. الحسيب. الحميد. الحفي. الربّ. الرحمن. الرحيم. الذارئ. الرازق. الرقيب. الرؤوف. الرائي. السلام. المؤمن. المهيمن. العزيز. الجبار. المتكبّر. السيد. السبوح. الشهيد. الصادق. الصانع. الطاهر. العدل. العفوّ. الغفور. الغني. الغياث. الفاطر. الفرد. الفتاح. الفالق. القديم. الملك. القدوس. القوي. القريب. القيوم. القابض. الباسط. قاضي الحاجات. المجيد. المولى. المنّان. المحيط. المبين. المقيت. المصور. الكريم. الكبير. الكافي. كاشف الضرّ. الوتر. النور. الوهاب. الناصر. الواسع. الودود. الهادي. الوفي. الوكيل. الوارث. البر. الباعث. التواب. الجليل. الجواد. الخبير. الخالق. خير الناصرين. الديان. الشكور. العظيم. اللطيف. الشافي.

وفي عدّة الداعي للشيخ ابي العباس احمد بن فهد عن الرضا ع انّه عن علي ع ما يوافق

ذلك الا ان فيه بدل (الضار) (الذارئ) ومكان (قاضي الحاجات) (القاضي) وعوضا عن (المولى) (الولي) وفي محل (الناظر) (الناصر) ولم يذكر (الشافي) في الآخر ولكن ينقص العدد بدونه وسرد الشهيد ابو عبد الله محمد بن مكي بن محمد بن حامد العاملي في قواعده اسماء الله الحسنى فوافق في جملة مما ذكر ومما ذكر وراء تلك الاسماء: المجيب. المبدئ. الغفار. الرزاق. الخافض. الرافع. المعز. المـــذل. المعيد. المحيي. المميت. الماجد. المنتقم. شديد العقاب. الوالي. المغني. الحكم. المتين. المحصي. المقتدر. المقدم. المؤخر. ذو الجلال والاكرام. المقسط. الجامع. المانع. النافع. الرشيد. الصبور. قال: وورد في الكتاب العزيز في الاسماء الحسنى: الرب. والولي. والنصير. والمحيط. والفاطر. والعلام. والكافي. وذو الطول وذو المعارج وذكر الشيخ فخر الدين محمد بن محاسن البادري في جواهره ما يوافق سرد الشهيد الآخر ثم ذكر وراء ذلك: القهار. المتعالي. مالك الملك. وها نحن نشرع فيما وصل الينا من اقوال العلماء في شرح هذه الاسماء فنقول.

(الله) او (الاله)

هو المستحق للعبادة ولا تحق العبادة الا له واصله الالهة وهي العبادة ويقال اصله الاله يقال اله اليه اي فزع اليه وقد اجتمعت همزتان في كلمة كثر استعمالهم لها فحذفوا الاصلية وادغموا اللام في اللام فصار (الله) وهو كما اختاره الكفعمي والشهيد اسم علم للذات لجريان النعوت عليه وقيل هو اسم للذات مع جملة الصفات الالهية فاذا قلنا (الله) فمعناه الذات الموصوفة بالصفات الخاصة وهي صفات الكمال ونعوت الجلال.

(الاحد) و(الواحد)

هما اسمان دالان على معنى الوحدانية وعدم التجزي قال الصدوق في التوحيد: انما معناه انه واحد في ذاته ليس بذي ابعاض ولا اجزاء ولا اعضاء ولا يجوز عليه الاعداد والاختلاف [illegible] وذكر في الفرق بينهما امور (الاول) ان الاحد مختص بالعاقل والواحد اعم

يقال ليس في الدار واحد فيشمل الدواب والطير والوحش وليس فيها احد يختص بافراد الانسان (الثاني) ان الاحد ممتنع من الدخول في الضرب والعدد والتشبيه وفي شيء من الحساب وهو منفرد بالاحدية والواحد منقاد للعدد والقسمة وغيرهما داخل في الحساب تقبل له الواحد لانه متوحد والاول لا ثاني معه ثم ابتدع الخلق كلهم محتاجا بعضهم الى بعض والواحد من العدد في الحساب ليس قبله شيء بل هو قبل كل عدد وكيف ما ادرته او جزيته لم يزد عليه شيء ولا ينقص منه شيء واذا دل على انه لا شيء قبله دل على انه محدث شيء واذا كان هو مفني الشيء دل على انه لا شيء بعده نقل هذا الوجه عن بعض الحكماء (الثالث) ان الواحد هو المتفرد بالذات والاحد هو المتفرد بالمعنى ذكره مع الوجهين المتقدمين الشيخ ابن فهد في العدة (الرابع) ان الواحد لا يستوعب جنسه بخلاف الاحد الا ترى انك لو قلت فلان لا يقاومه واحد من الناس جاز ان يقاومه اثنان ولو قلت لا يقاومه احد لم يجز ان يقاومه اكثر فهو ابلغ قاله الطبرسي (الخامس) ان الاحد يبني لنفي ما يذكر معه من العدد والواحد اسم لمفتتح العدد قاله الازهري نقل هذين الوجهين الكفعمي في مصباحه .

الصمد

معناه السيد الذي يقصد اليه في النوازل قال الشاعر:

علوته بحسام ثم قلت له ... خذها حذيف فانت السيد الصمد

واصل الصمد القصد قال الشاعر:

ما كنت احسب ان بيتا ظاهرا ... لله في اكناف مكة يصمد

وقيل هو الباقي بعد فناء الخلق ويؤيده ما عن ابي عبد الله الحسين عليه السلام الصمد الذي انتهى اليه السؤدد والصمد الدائم الذي لم يزل ولا يزال وقال ابن الحنفية الصمد هو القائم بنفسه الغني عن غيره قال الامام زين العابدين ع هو الذي لا شريك له ولا يؤوده حفظ شيء ولا يعزب عنه شيء وعن الباقر عليه السلام: الصمد السيد المطاع الذي ليس فوقه ناه ولا امر.

(الأوّل) و (الآخر)

قال الصدوق ره معناهما انّه الأوّل بغير ابتداء والآخر بغير انتهاء وقال ابن فهد (الاوّل) هو السابق للاشياء الكائن لم يزل قبل وجود الخلق لا شيئ قبله (الآخر) هو الباقي بعد فناء الخلق وليس معنى الآخر ما له الانتهاء كما ليس معنى الأوّل ما له الابتداء فهو الأوّل والآخر ونحوه قال الكفعمي ره.

(السّميع)

قال الطبرسي ره في مجمع البيان هو من كان على صفة يجب لاجلها ان يدرك المسموعات اذا وجدت وهي ترجع الى كونه تعالى حيّا لا آفة به (السامع) المدرك ويوصف القديم تعالى في الازل بانّه سميع ولا يوصف في الازل بانّه سامع لانّه انّما يوصف به اذا وجدت المسموعات آه ومثله في الفرق بين الاسمين يظهر من الصدوق ره وقيل السميع العالم بالمسموعات وهي الاصوات والحروف وثبوت ذلك له ظاهر لانّه لا يغيب عنه شيئ من اصوات خلقه ولانّه عالم بكل معلوم فيدخل فيه ذلك.

(البصير)

من كان على صفة يجب لاجلها ان يدرك المبصرات اذا وجدت وهي ترجع الى كونه حيّا لا آفة به والفرق بينه وبين (المبصر) على حد ما ذكر فيما قبله. قال الصّدوق وليس وصفنا له تبارك وتعالى بانّه سميع بصير وصفنا بانه عالم بل معناه ما قدمناه من كونه مدركا وهذه الصّفة صفة كل حيّ لا آفة به آه ولكن قول ابن فهد والكفعمي انّه بمعنى العالم بالخفيات والمبصرات وفي القواعد في تفسير السميع والبصير انّ مرجعهما الى العلم لتعاليه سبحانه عن الحاسة والمعاني القديمة.



(القدير) و (القاهر)

معناهما ان الاشياء لا تطيق الامتناع منه ومما يريد الانفاذ فيها واقتدار ه على ايجاد الاشياء هو قهره وملكه لها قال: (مالك يوم الدّين) ويوم الدين لم يوجد بعد كذا قال الصدوق ره وقال الكفعمي ان القدير مبالغة في القادر وهو الموجد للشيء اختيارا من غير عجز ولا فتور والقدير الذي قدرته لا تتناهى فهو ابلغ من القادر ولهذا لا يوصف به غير الله واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار ما يقتضيه مشيته قال الطبرسي في تفسيره في قوله (ان الله على كل شيء قدير) انّه عام فهو قادر على الاشياء كلها على ثلثة اوجه على المعدومات بان يوجدها وعلى الموجودات بان يفنيها وعلى مقدور غيره بان يقدره عليه ويمنع منه.

(العليّ الاعلى)

العلي معناه العالي فوق خلقه بالقدرة عليهم او المتعالي عن الاشباه والانداد وعما خاضت فيه وساوس الجهال وترامت اليه فكر اهل الضلال ذكر كلا المعنيين الصدوق في التوحيد واما (الاعلى) فمعناه القاهر الغالب قال تعالى لموسى: (لا تخف انك انت الاعلى) وقال محرضا للمؤمنين على القتال: (ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين) وقال: انّ فرعون علا في الارض اي غلبهم واستولى عليهم ومنه قول الشاعر:

فلمّا علونا واستوينا عليهم — تركناهم صرعى لنسر وكاسر

قال الكفعمي: والفرق بين العليّ والرّفيع ان العلي قد يكون بمعنى الاقتدار وبمعنى علوّ المكان والرفيع من رفع المكان لا غير ولذلك لا يوصف به تعالى بل يوصف بانّه رفيع القدر والشان اهـ

(الباقي)

هو الذي لا يعرض عليه عوارض الزّوال وبقاؤه غير متناه ولا محدود قال ابن فهد:

وليست صفة بقائه ودوامه كبقاء الجنة والنّار ودوامهما لان بقاءه ازلىّ وابدىّ وبقاؤهما ابدى غير ازلى اهـ و قال الشهيد هو الموجود الواجب وجوده لذاته ازلا وابدا.

(البديع)

قال ابن بابويه فى التوحيد معناه مبدع البدائع ومحدث الاشياء على غير مثال واحتذاء وهو فعيل بمعنى مفعل كقوله عزّ وجلّ (عذاب اليم) والمعنى مؤلم وتقول العرب ضرب وجيع والمعنى موجع وقال الشاعر فى هذا المعنى:

امن ريحانة الداعى السميع يؤرّقنى واصحابى هجوع

فالمعنى الداعى المسمع والبدع الشيئ الذى يكون اولا فى كل امر ومنه قوله عزّ وجلّ (قل ماكنت بدعا من الرسل) اى لست باوّل مرسل اهـ ومثل هذا قول ابن فهد والكفعمى.

(البارى)

هو الخالق والبرية الخليقة واكثر العرب على ترك همزها وهى فعيلة بمعنى مفعولة وبارى البرايا اى خالق الخلائق ويقال هو الّذى فلق الحبّة وبرئ النسمة.

(الاكرم)

قال ابن بابويه فى التوحيد: معناه الكريم وقد يجيئ افعل فى معنى الفعيل مثل قوله عزّ وجلّ (وهو اهون عليه) اى هيّن عليه وقوله عزّ وجلّ (لا يصليها الّا الاشقى) وقوله (وسيجنبها الاتقى) يعنى الشقى والتقى وقد قال الشاعر فى هذا المعنى:

انّ الّذى سمك السمآء بنى لنا بيتا دعائمه اعز واطول

انتهى ومثله لابن فهد والكفعمى.

(الظاهر)

معناه الظاهر باياته وشواهد قدرته وآثار حكمته فليس بشيئ من خلقه الا هو

شاهد له على وحدانيته ومعنى ثان انّه ظاهر غالب قادر على ما يشاء ومنه قوله عزّ وجلّ فاصبحوا ظاهرين اى غالبين لهم ذكر هذين المعنيين الصدوق فى التوحيد وقال الكفعمى قد يكون الظاهر بمعنى العالى ومنه قوله صلّى الله عليه وآله انت الظاهر فليس فوقك شيء.

(الباطن)

هو المحتجب عن ادراك الابصار وتوهم الخواطر والافكار وقد يكون بمعنى الخبير من قولهم بطنت الامر عرفت باطنه فالمعنى انّه عالم بسرائر القلوب وبواطن الغيوب ذكر المعنيين على اختلاف العبارات ابن بابويه فى التوحيد وابن فهد فى العدة والكفعمى فى المصباح.

(الحىّ)

معناه الفعّال المدبّر وهو حىّ بنفسه لا يجوز عليه الموت والفناء وليس يحتاج الى حيوة بها يحيى قاله ابن بابويه وابن فهد وفى منتهى السئول انّه الفعّال المدرك حتّى ما لا فعل له ولا ادراك فهو ميّت واقلّ درجات الادراك ان يشعر المدرك نفسه فالحىّ الكامل هو الذى يندرج جميع المدركات تحت ادراكه حتى لا يشذ عن علمه مدرك ولا عن فعله مخلوق وكل ذلك لله فالحىّ المطلق هو الله.

(الحكيم)

معناه العالم من الحكمة بمعنى العلم ومنه قوله عزّ وجلّ تؤتى الحكمة من تشاء وهو المحكم لخلق الاشياء وافعاله محكمة متقنة من الفساد يقال حكمته واحكمته وحكمة اللجام سمّيت بذلك لانّها تمنعه من الجرى الشديد وهى ما احاطت بحنكه ذكر المعنيين ابن بابويه فى التوحيد وقيل الحكيم الذى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب والذى يضع الاشياء مواضعها ولا يعترض عليه فى تقديره ولا يتسخّط عليه فى تدبيره ذكره ابن فهد.

(العليم)

هو العالم بالسرائر والخفيات . قال الكفعمي هو مبالغة في العلم لانّ قولنا عالم يفيد ان له معلوما كما ان قولنا سامع يفيد ان له مسموعا واذا وصفناه بانّه عليم افاد بانّه متى صحّ معلوم فهو عالم به قال ابن بابويه علم الاشياء قبل حدوثها وبعد ما احدثها سرّها وعلانيتها ظاهرها وباطنها .

(الحليم)

هو ذو الصفح والاناة الّذي لا يغيّره جهل جاهل ولا غضب مغضب لا عصيان عاص قال الكفعمي لا يستحقّ الصافح مع العجز اسم الحلم انّما الحليم هو الصفوح مع القدرة .

(الحفيظ)

فعيل بمعنى فاعل ومعناه انّه يحفظ الاشياء ويصرف عنها البلاء قاله الصّدوق والحافظ والحفيظ بمعنى الرّقيب المهيمن وقال بعضهم الحفيظ وضع للمبالغة فتفسيره بالحافظ هضم له ذكره الكفعمي .

(الحقّ)

هو المتحقّق كونه ووجوده وكلّ شيئ يصح وجوده وكونه فهو حق كما يقال الجنّة حقّ و النّار حقّ ذكره الكفعمي وابن فهد وقال ابن بابويه معناه المحق ويوصف به توسّعا لانّه مصدر كقوله غياث المستغيثين ومعنى ثان يراد به انّ عبادة الله هي الحق وعبادة غيره هي الباطل ويؤيّد ذلك قوله عزّوجل (ذلك بانّ الله هو الحق وانّما تدعون من دونه هو الباطل)

(الحسيب)

معناه المحصي لكل شيئ العالم به لا يخفى عليه شيئ او المحاسب لعباده باعمالهم فهو فعيل

على معنى فاعل او الكافى من قوله (حسبك الله) ومنه قوله: جزاء من ربك عطاءً حسابا) اى كافيا ويقال احسبنى اى كفانى فيكون فعيل بمعنى مفعل كاليم بمعنى مؤلم

(الحميد)

معناه المحمود اى المستحق للحمد بفعاله يقال حمدت فلانا اذا رضيت فعله ونشرته فى الناس قاله ابن بابويه

(الحفى)

معناه العالم ومنه قوله عز وجل (يسألونك كانك حفى عنها) اى عالم بوقت مجيئها و معنى ثان انه اللطيف من الحفاوة بمعنى البر واللطف قاله ابن بابويه وتبعه ابن فهد والكفعمى.

(الرب)

قال ابن بابويه: معناه المالك وكل من ملك شيئا فهو ربه ومنه قوله عز وجل (ارجع الى ربك) اى الى سيدك ومليكك وقال قائل يوم حنين: لئن يربنى رجل من قريش احب الى من ان يربنى رجل من هوازن يريد يملكنى ويصير لى ربا ومالكا ولا يقال لمخلوق الرب بالالف واللام لان الالف واللام دالتان على العموم وانما يقال للمخلوق رب كذا فيعرف بالاضافة لانه لا يملك غيره فينسب الى ما يملكه والربانيون نسبوا الى التأله والعبادة للرب وذكره بحروفه ابن فهد فى العدة وقال الكفعمى هو فى الاصل بمعنى التربية وهو تبليغ الشئ الى كماله شيئا فشيئا ثم وصف به للمبالغة كالصوم والعدل وقيل هو نعت من ربه يربه فهو رب ثم سمى به المالك لانه يحفظ ما يملكه ويربيه ولا يطلق على غير الله الا مقيدا كقولنا رب الضيعة ومنه (ارجع الى ربك) واختلف فى اشتقاقه على اربعة اوجه (الاول) انه مشتق من المالك كما يقال رب الدار اى مالكها ---- ومنه قول النبى ص لرجل ارب غنم انت ام رب ابل فقال من كل قد اتانى الله فاكثر واطيب (الثانى) انه مشتق من السيد ومنه قوله تعالى (اما

احد كما انبيستقى ربّه خمرا) ان سيّده ومن ذلك قول لبيد : (واهلكن يوما ربّ كندة وابنه)
اى سيّد كندة (الثالث) انّه المدبّر ومنه قوله تعالى (والرّبّانيون) وهم العلماء سموا بذلك
لقيامهم بتدبير الناس وتعليمهم ومنه ربّة البيت لانّها تدبّره يقال ربيته وربّبته بمعنى و
فلان يربّ صنيعته اذا كان ينميها (الرّابع) انّه مشتق من التربية ومنه قوله تعالى (وربائبكم)
سمى ولد الزّوجة ربيبة لتربية الزّوج لها فهى فى معنى مربوبة نحو قتيلة فى موضع مقتولة
ـــــ فعلى هذا ان قيل بانّه تعالى ربّ لانّه سيّد او ملك فذلك من صفات ذاته تعالى
وان قيل لانّه مدبّر لخلقه او مربيهم فذلك من صفات افعاله تعالى اه .

(الرّحمن) و (الرّحيم)

اسمان مشتقّان من الرّحمة على وزن ندمان ونديم ومعنى الرّحمة النعمة والرّاحم
المنعم كما قال الله تعالى لرسوله (وما ارسلناك الّا رحمة للعالمين) يعنى نعمة عليهم وليس
معنى الرّحمة الرّقّة لانّ الرّقّة من الله عزّ وجلّ منتفية وانما سمى رقيق القلب من الناس رحيما
لكثرة ما يوجد الرّحمة منه . والرّحمن معناه الواسع الرحمة على عباده يعمهم بالرزق والانعام
عليهم ويقال هو اسم من اسماء الله تعالى فى الكتب لا سمّى له فيه ويقال لرجل رحيم القلب
ولا يقال رحمن لانّ الرّحمن يقدر على كشف البلوى ولا يقدر الرّحيم من خلقه على ذلك وقد
جوّز قوم ان يقال للرّجل رحمن واراد واٰبه الغاية فى الرحمة وهو خطأ والرحمن هو بجميع العالم
والرحيم بالمؤمنين خاصة قاله ابن بابويه وتبعه ابن فهد فى العدة وقال الكفعمى : الرّحمة لغة
رقة القلب وانعطاف يقتضى التفضل والاحسان ومنه الرّحم لانعطافها على مافيها وقال
المرتضى ليست الرحمة عبارة عن رقة القلب والشفقة وانّما هى عبارة عن الفضل والانعام و
ضروب الاحسان فعلى هذا يكون اطلاق لفظ الرحمة عليه تعالى حقيقة وعلى الاوّل مجازا
وانّ الرّحمن والرّحيم من ابنية المبالغة الّا انّ فعلان ابلغ من فعيل ثم هذه المبالغة
قد توجد تارة باعتبار الكمية واخرى باعتبار الكيفية فعلى الاوّل قيل رحمن الدنيا
لانّه يعم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لانّه يخصّ الرّحمة بالمؤمنين لقوله تعالى وكان بالمؤمنين رحيما

وعلى الثاني قيل رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لأنّ النعم الأخروية كلّها جسام وأما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة وعن الصادق عليه السلام الرّحمن اسم خاص لصفة عامة والرحيم اسم عام لصفة خاصة وقال الطبرسي انّما قدم الرّحمن على الرّحيم لأنّ الرحمن بمنزلة الاسم العلم من حيث لا يوصف به الّا الله تعالى ولهذا اجمع سبحانه بينهما في قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرّحمن فوجب لذلك تقديمه على الرّحيم لانّه يطلق عليه وعلى غيره

(الذّارى)

معناه الخالق ومنه قوله ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا اى خلقنا واكثر اللغويين على ترك الهمزة.

(الرّازق) و (الرّزّاق)

قال الكفعمي انهما بمعنى غير انّ في الرّزاق المبالغة وهو خالق الارزاق المرتزقة والمتكفل بايصالها الى كل نفس

(الرّقيب)

قال ابن بابويه في التوحيد معناه الحافظ وهو فعيل بمعنى فاعل ورقيب القوم حارسهم وقال ابن فهد الحافظ الذى لا يغيب عنه شيء ومنه قوله سبحانه ما يلفظ من قول الّا لديه رقيب عتيد وفي القواعد هو الحفيظ العليم

(الرّؤف)

معناه الرّحيم والرّافة الرحمة قاله ابن بابويه وقال ابن فهد والكفعمي هو الرحيم العاطف برحمته على عباده وقيل الرافة ابلغ من الرّحمة ويقال اخصّ منها والرّحمة اعمّ.

(الرّائى)

معناه العالم والرّؤية العلم ومنه (الم تر كيف فعل ربك) اى الم تعلم وقوله (ارنا مناسكنا) اى علّمنا وقوله (اعنده علم الغيب فهو يرى) اى يعلم وقوله (ولو نشاء لأريناكهم) اى عرفناكهم قاله الكفعمي

(السّلام)

معناه ذو السلام اى سالم في ذاته وصفاته عن كل عيب ونقص وهو مصدر وصف به تعالى للمبالغة وقيل انّه بمعنى المسلم لانّ السّلامة تنال من قبله قال سبحانه لهم دار السّلام عند ربّهم فالسلام هو الله عزّ وجلّ وداره الجنة ويجوز ان يكون سماها سلاما لان الصائر اليها سليم فيها من كل ما يكون في الدنيا من

(المؤمن)

قال الكفعمي اي المصدق والايمان في اللغة التصديق ويحتمل ذلك وجهين الاول انه يصدق عباده وعده ويفي لهم بما يضمنه لهم الثاني انه يصدق ظنون عباده المؤمنين لا يخيب آمالهم قاله البادرائي وعن الصادق عليه السلام سمي سبحانه مؤمنا لانه يؤمن عذابه من اطاعه.

(المهيمن)

قال ابن بابويه في التوحيد معناه الشاهد وهو كقوله عز وجل ومهيمنا عليه اي شاهدا عليه وهو مبني من الامين والامين اسم من اسماء الله عز وجل وكان الاصل فيه مؤيمنا فقلبت الهمزة هاء كما قلبت همزة ارقت وايما فقيل هرقت وهيما.

(العزيز)

معناه انه لا يعجزه شيء ولا يمتنع عليه شيء اراده فهو قاهر للاشياء غالب غير مغلوب وفي المثل من عزّ بزّ اي من غلب سلب قال عزّ وجلّ حكاية عن الخصمين وعزّني في الخطاب اي غلبني في مجادلة الكلام وقد يقال العزيز للملك كما قال اخوة يوسف (يا ايها العزيز) اي يا ايها الملك قاله ابن بابويه.

(الجبار)

معناه القاهر الذي لا ينال ويقال النخلة التي لا تنال جبارة قاله ابن بابويه قال ابن فهد هو الذي جبر مفاقر الخلق وكفاهم اسباب المعاش والرزق وقيل الجبار العالي فوق خلقه والقامع لكل جبار وقيل الجبار العظيم الشأن الذي لا ينال وقال الكفعمي القهار او المتكبر او المتسلط او الذي جبر مفاقر الخلق وكفاهم اسباب المعاش والرزق او الذي تنفذ مشيته على سبيل الاجبار في كل احد ولا تنفذ فيه مشية احد

(المتكبر)

قال الكفعمي ذو الكبرياء وهو الملك او ما يرى الملك حقيرا بالنسبة الى عظمته او المتعالي عن صفات الخلق او المتكبر على عتاة خلقه وهو مأخوذ من الكبرياء وهو اسم التكبر والتعظم والمتكبر هو المستحق لصفات التكبير والتعظيم.

(السيّد)

قال ابن بابويه معناه الملك يقال سيدهم اي ملكهم وقيل لقيس بن عاصم بم سدت قومك قال الشهيد في القواعد منع بعضهم من تسمية الله تعالى باسم السيد وهو ليس بشيء لانه جاء في الدعاء كثيرا

وورد ايضاً في بعض الاحاديث قال السيّد الكريم ولانّه لا يوهم نقصاً فيجوز اطلاقه على الله تعالى اجماعاً.

(السبّوح)

هو اسم مبنيّ على فعّول وليس في كلام العرب فعّول بضمّ الفاء الّا سبّوح قدّوس ومعناهما واحد ذكره ابن بابويه قال ابن فهد هو المنزّه عن كل ما لا ينبغي ان يوصف به ونحوه للكفعمي قال الجوهري سبّوح من صفات الله تعالى وكلّ اسم على فعّول مفتوح الاول الّا سبّوح قدّوس ذرّوح.

(الشّهيد)

قال ابن فهد هو الّذي لا يغيب عنه شيء وقد يكون الشهيد بمعنى العليم كقوله تعالى شهد الله انّه لا اله الّا هو والملئكة اي علم الله اه ونحوه للكفعمي.

(الصّادق)

معناه انّه صادق في وعده ولا يبخس ثواب من يفي بعهده قال ابن بابويه تبعه ابن فهد والكفعمي.

(الصّانع)

يجب ان التعلق يفيد الاسم قال ابن بابويه معناه انّه صانع كل مصنوع اي خالق كل مخلوق ومبدع جميع البدائع وكلّ ذلك دالّ على انّه لا يشبه شيئاً من خلقه لانا لم نجد فيما شاهدنا فعلاً يشبه فاعله لبشر وذلك دليل على وحدانيته شاهد على انفراده وعلى انّه صانع خلقه وانّه لا شريك له وقال بعض الحكماء في هذا المعنى وهو يصف النرجس:

عيون في جفون في فنون	بدت فاجاد صنعتها المليك
بابصار التخيّر طامحات	كأنّ حداقها ذهب سبيك
على غصن الزمرّد مخبرات	بأنّ الله ليس له شريك

وتبعه ابن فهد فلم يزد عليه شيئاً وذكر الشيخ المقداد في لوامعه في الفرق بين الصانع والخالق والبارئ انّ الصانع هو الموجد للشيء المخرج له من العدم الى الوجود والخالق هو المقدّر للاشياء على مقتضى حكمته سواء خرج الى الوجود اولا والبارئ هو الموجد لها من غير تفاوت والمميّز لها بعضاً عن بعض بالصور والاشكال.

(الطّاهر)

معناه انّه منزّه عن الاشباه والاضداد والانداد والامثال متعال عن صفات الممكنات منزّه عن سمات الحدوثات.

(العدل)

قال ابن بابويه: معناه الحكم بالعدل والحق وسمّي به توسعاً لأنّه مصدر والمراد به العادل وفي العدل من الناس المرضي قوله وفعله وحكمه اهـ وقال ابن فهد هو الّذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم قال الكفعمي العدل يستوي فيه المذكر والمؤنث والجمع والواحد.

(العفوّ)

فعول من العفو وهو المحو يقال عفا الشيء إذا امّحى وذهب ودرس وعفوته أنا إذا محوته قاله ابن بابويه قال ابن فهد هو الماحي للذنوب الموبقات ومبدلها بأضعافها من الحسنات في العفو هو الصفح عن الذنب وترك مجازاة المسيء وقيل هو مأخوذ من عفت الريح الأثر إذا درسته ومحته اهـ ومثله للكفعمي.

(الغفور)

الذي تكثر منه المغفرة ويتجاوز عن العقوبة قال ابن بابويه أصله في اللغة التغطية والستر تقول غفرت الشيء إذا غطيته ويقال هذا أغفر من هذا أي أستر وغفر الصوف والخز ما علا فوق الثوب منهما سمّي غفراً لأنّه ستر الثوب ويقال لجنّة الرأس مغفر لأنّها تستر الرأس والغفور الساتر لعبده برحمته اهـ قال ابن فهد والمبالغة في العفو أعظم من المبالغة في الغفور لأنّ ستر الشيء قد يحصل مع بقاء أصله بخلاف المحو فإنّه إزالة له رأساً وقلع لأثره جملة.

(الغنيّ)

معناه أنّه الغنيّ بنفسه عن غيره وعن الاستعانة بالآلات وغيرها والأشياء كلّها سوى الله عزّ وجلّ متشابهة في الضعف والحاجة لا يقوم بعضها إلّا ببعض ولا يستغني بعضها عن بعض.

(الغياث)

قال ابن بابويه معناه المغيث سمّي به توسعاً لأنّه مصدر.

(الفاطر)

قال ابن بابويه معناه الخالق فطر الخلق أي خلقهم وابتدأ صنعة الأشياء وابتدعها اهـ قال الكفعمي هو من الفطر أي الشق ومنه إذا السماء انفطرت أي انشقت وقوله تكاد السماوات يتفطّرن أي يتشققن كأنه سبحانه شق العدم بإخراجنا منه وقوله تعالى فاطر السماوات أي مبتدئ خلقها قال ابن

ما كنت ادري ما فاطر السموات حتى احتكم الي اعرابيان في بئر فقال احدهما انا فطرتها اي ابتدأتها

(الفرد)

قال ابن بابويه معناه انه المتفرد بالربوبية والامر دون خلقه ومعنى ثان انه موجود وحده لا شيء معه

(الوتر)

قال الكفعمي الوتر بالكسر الفرد وبالفتح الذحل والحجازيون عكسوا وفي الحديث ان الله [illegible]

(الفتّاح)

الحاكم بين عباده يقال فتح الحاكم بين الخصمين اذا قضى بينهما ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين اي احكم بيننا ومعنى الفتاح ايضا الذي يفتح الرزق والرحمة لعباده قاله ابن فهد والمعنى الاول هو الموافق لابن بابويه قال الكفعمي بعد ذكر المعنيين وهو الذي بعنايته يفتح كل مغلق.

(الفالق)

قال ابن بابويه معناه في اصل اللغة الشق يقال سمعت صوت فلق فيه فلق الله تبارك وتعالى كل شيء فانفلق عن جميع ما خلق فلق الارحام فانفلقت عن الحيوان وفلق الحب والنوى فانفلقا عن النبات وفلق الارض فانفلقت عن كل ما اخرج منها وهو كقوله عز وجل والارض ذات الصدع صدعها فانصدعت فلق الظلام فانفلق عن الاصباح وفلق السماء فانفلقت عن القطر وفلق البحر لموسى فانفلق فكان كل فرق منه كالطود العظيم آه وتبعه ابن فهد والكفعمي

(القديم)

قال ابن فهد هو المتقدم للاشياء بكل تقدم ليس لوجوده اول ولا يسبقه عدم

(الملك)

قال الكفعمي هو التام الملك الجامع لاصناف المملوكات او المتصرف بالامر والنهي في المأمورين او الذي يستغني في ذاته وصفاته عن كل موجود ويحتاج اليه كل موجود في ذاته وصفاته والملكوت ملك الله زيدت فيه التاء كما زيدت في رهبوت ورحموت من الرهبة والرحمة واقتصر ابن فهد على المعنى الاول

(القدّوس)

معناه الطاهر عما لا ينبغي لذاته وكرم صفاته يطابق عليه قال ابن بابويه وابن فهد والكفعمي.

(القوي)

هو القادر من قوي على الشيء اذا قدر عليه الذي لا يستولي عليه العجز والضعف في حال من الاحوال وقد يكون بمعنى التام القوة قاله الكفعمي وهو الموافق لابن فهد وقال ابن بابويه معناه معروف

(القريب)

قال الكفعمي هو المجيب منه (واني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان) وقد يكون بمعنى العالم بوساوس الصدور لا حجاب بينها وبينه ومنه (ونحن اقرب اليه من حبل الوريد) آه وهو تلخيص ماذكره ابن بابويه في المقام وتبعه ابن فهد .

(القيّوم)

قال الكفعمي هو القائم الدائم بلا زوال وبه اي به قيام كل موجود في ايجاده وتدبيره وحفظه ومنه (افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت) اي يقوم بارزاقهم واجالهم واعمالهم وقيل هو القيّم على كل شيء بالرعاية له ومثله القيّام وهما فيعول وفيعال من قمت بالشيء اذا توليته بنفسك واصلحته ودبّرته وقالوا ما فيها ديور ولا ديّار وقيل هو العالم بالامور من قولهم هو يقوم بهذا الامر اي يعلم ما فيه وقال ابن جبير والضحاك هو الدائم الوجود آه وهو مشتمل على ماذكره ابن بابويه وابن فهد في المقام

(القابض) و (الباسط)

(القابض) هو اسم مشتق من القبض وله معان منها الملك ومنه قوله (والارض جميعا قبضته يوم القيامة) ومنها افناء الشيء ومنه قوله (ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا) ومن هذا قوله (والله يقبض ويبسط) فهو باسط على عباده فضله وقابض ما يشاء من عطيته واياديه آه ابن بابويه وقال ابن فهد معناه الذي يقبض الارزاق عن الفقراء بحكمته ويبسطها ابتلاء وهم بالصبر وعن الغني بالشكر وقيل القابض الذي يقبض الارواح بالموت وقيل اشتقاقه من القبض وهو الملك آه وقال الكفعمي (القابض الباسط) يحسن ان يقرن هذين الاسمين ونظائرهما كالخافض والرافع والمعز والمذل ...... لانه انباء عن القدرة وادل على الحكمة فاذا ذكرت القابض مفردا عن الباسط اوهمت فكأنك قد قصرت الصفة على المنع والحرمان واذا وصلت احدهما بالاخر فقد جمعت بين الصفتين آه .

(الخافض) و (الرافع)

هو الذي يخفض الكفار بالاشقاء ويرفع المؤمنين بالاسعاد قاله الكفعمي .

(القاضي)

قال ابن بابويه : اسم مشتق من القضاء ويجيء من الله عز وجل على وجوه منها الحكم والالزام ومنه قوله (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) ومنها الخبر ومنه قوله (وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب) ومنها الاتمام ومنه قوله (فقضاهن سبع سموات في يومين) ومنه قول الناس قضى فلان حاجتي يريد انه اتم حاجتي على ما سألته آه ونحوه لابن فهد وقال الكفعمي : القضاء يقال على معان الاول الحتم والامر قال (وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه) الثاني الاعلام (وقضينا الى بني اسرائيل) الثالث الفراغ (فاذا قضيتم الصلوة) الرابع الفعل (فاقض ما انت قاض) الخامس الموت (ليقض علينا ربك) السادس وجوب العذاب (اذ قضي الامر) ومثله (قضي الامر الذي فيه تستفتيان) السابع الكتب (وكان امرا مقضيا) الثامن الاتمام (فلما قضى موسى الاجل) التاسع الحكم (وقضي بينهم بالحق) العاشر الجعل (فقضاهن سبع سموات) الحادي عشر العلم (الا حاجة في نفس يعقوب قضاها) الثاني عشر القول (والله يقضي بالحق) الثالث عشر التقدير (فلما قضينا عليه الموت) الرابع عشر قضاء الفصل في الحكم (ولولا اجل مسمى لقضي بينهم) .

(المجيد)

معناه الكريم العزيز ومنه قوله (بل هو قرآن مجيد) ومعنى ثان انه مجيد مجده خلقه اي عظموه قاله ابن بابويه وقال ابن فهد هو الواسع الكرم يقال رجل ماجد اذا كان سخيا واسع العطاء ثم ذكر المعنيين الاولين وقال الشهيد المجيد هو الشريف ذاته الجميل فعاله . قال والماجد مبالغة في المجيد قلت والصواب العكس .

المولى

معناه الناصر ينصر المؤمنين — وولي الطفل هو الذي يتولى اصلاح شانه وقد يكون بمعنى الاولى كقول النبي من كنت مولاه فعلي مولاه وذلك على اثر كلام قد تقدم وهو انه قال الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قاله ابن بابويه وتبعه ابن فهد والكفعمي .

(المنان)

قال ابن بابويه معناه المعطي المنعم ومنه قوله فامنن او امسك بغير حساب وقوله ولا تمنن تستكثر وتبعه ابن فهد وقال الكفعمي وقيل المنان الذي يبتدئ بالنوال قبل السؤال والحنان الذي يقبل على من اعرض عنه والحنان ايضا ذو الرحمة .

(المحيط)

هو الشامل علمه للاشياء او المستولي بقدرته عليها ذكر المعنيين ابن بابويه وقال ابن فهد هو المستوي المتمكن من الاشياء الواسع لها علما وقدرة .

(المبين)

معناه الظاهر البين حكمته المظهر لها بما ابان من بيانه وآثار قدرته قاله الثلثة

(المقيت)

قال ابن بابويه معناه الحافظ الرقيب وقال ابن فهد هو المقتدر وانشد الزبير بن عبد المطلب

وذي ضغن كففت النفس عنه ... وكنت على اساءته مقيتا

وهي لغة قريش وقيل الحفيظ وقيل الذي يعطي القوت .

(المصور)

هو الذي انشأ خلقه على صور مختلفة ليتعارفوا قاله ابن فهد والكفعمي

(الكريم)

قال ابن بابويه معناه العزيز — والجواد المفضل وقال الكفعمي الكثير الخير ونخلة كريمة اذا طاب حملها وكثر والعرب تسمي الذي يدوم نفعه ويسهل تناوله كريما — وفي الغريبين الكريم المعبود وفي الصحاح انه الصفوح .

(الكبير)

معناه السيد قاله ابن بابويه وابن فهد وقال الكفعمي ذو الكبرياء وهي العظمة والشأن قال الكبرياء ايضا الملك لانه اكبر ما يطلب من امور الدنيا وقيل هو الذي كبر عن شبه المخلوقين وصغر دونه جلاله كل كبير .

(الكافى)

هو الذى يكفى عباده جميع مهامهم وكل من توكل عليه كفاه ولا يلجئه الى غيره قاله الثلاثة

(كاشف الضر)

قال ابن بابويه معناه المفرج يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء ونحوه لابن فهد والكفعمى .

(النور)

قال ابن بابويه معناه المنير يهتدون به فى مصالحهم كما يهتدون فى النور والضياء وهذا توسع وقال ابن فهد هو الذى ينور بصيرة العارفين ويهديهم يرشدهم والى ابنه

(الوهاب)

قال ابن فهد الكثير الهبة والمفضال فى العطية قال الكفعمى كل من وهب شيئا من اعراض الدنيا فهو واهب ولا يسمى وهابا بل الوهاب من تصرفت مواهبه فى انواع العطايا ودامت .

(الناصر)

من النصرة وهى المعونة والتنصير مبالغة فيه قاله الكفعمى .

(الواسع)

قال ابن بابويه هو الغنى والسعة الغنى وقال ابن فهد هو الذى وسع غناه مفاقر عباده ووسع رزقه جميع خلقه ونحوه الكفعمى وفى منتهى السئول السعة تضاف تارة الى العلم واخرى الى الاحسان فالواسع المطلق هو الله لانه ان نظر الى علمه فلا ساحل لبحره وان نظر الى احسانه ونعمه فلا نهاية لها .

(الودود)

مأخوذ من الود اى يود عباده الصالحين ويرضى عنهم قاله ابن فهد والكفعمى وقال ابن بابويه فعول بمعنى مفعول يراد به انه مودود ومحبوب .

(الهادى)

معناه انه يدل الخلق على الحق قال ابن بابويه الهدى من الله على ثلثة اوجه فوجه هو الدلالة والثانى هو الايمان والثالث هو النجاة قال (والذين قتلوا فى سبيل الله فلن

ويضل انما لهم سيهديهم ويصلح بالهم آه وقال الكفعمي الذي هدى الخلق الى معرفته بلا واسطة او بواسطة ما خلقه من الادلة على معرفته وهدى سائر الحيوانات الى مصالحها قال: الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى.

(الوفي)

معناه انه يفي بعهده ويوفي بوعده قاله الثلاثة.

(الوكيل)

قال ابن بابويه معناه المتولي اي القائم بحفظنا والمعنى الثاني انه المعتمد والملجأ والتوكل الاعتماد عليه ونحوه لابن فهد قال الكفعمي هو الكافي او الموكول اليه جميع الامور وقيل هو الكفيل بارزاق العباد.

(الوارث)

هو الباقي بعد فناء الخلق فيرجع اليه الاملاك بعد فناء الملاك قاله الكفعمي ونحوه لابن بابويه وابن فهد.

(البرّ)

قال ابن بابويه معناه الصّادق يقال صدق فلان وبرّ ويقال برّت يمين فلان وقال ابن فهد هو العطوف على عباده المحسن اليهم عم برّه جميع خلقه ونحوه للكفعمي.

(الباعث)



معناه انه يبعث من في القبور ويحييهم للجزاء قاله ابن بابويه ووافقه الآخران.

(التوّاب)

هو الذي يقبل التوبة من عباده يقال تاب العبد الى الله فهو تائب توّاب اليه وتاب الله عليه فهو توّاب عليه قاله ابن بابويه

الجليل

قال ابن بابويه معناه السيّد قال ابن فهد هو من الجلال والعظمة فهو الجليل الذي يصغر دونه كل جليل قال الكفعمي الموصوف بصفات الجلال من الغنى والملك والقدرة والعلم والتقدس عن النقائص